Enrique Dussel

20 tesis de política



EL PERRO y LA RANA

ensayo



20 tesis de política

EL PERRO y LA RANA

1. ª edición impresa, Fundación Editorial El perro y la rana, 2008
4. ª edición impresa, Fundación Editorial El perro y la rana, 2024

Fundación Editorial El perro y la rana
Centro Simón Bolívar Torre Norte,
Piso 21, El Silencio
Caracas-Venezuela 1010

Correos electrónicos
atencionalescritorfepr@gmail.com
comunicacionesperroyrana@gmail.com

páginas web
www.elperroylarana.gob.ve
www.mincultura.gob.ve/mppc/

Redes sociales
Facebook: El perro y la rana
Twitter / X: @elperroylarana
Instagram: @perroylarana
Threads: @perroylarana
YouTube: ElperroylaranaTV

Edición
Julio Bustamante
Milagros Carvajal
María Cervantes
Joyce Ortiz

Diagramación y diseño de portada
Delia González

Hecho el Depósito de Ley:
ISBN: 978-980-14-5491-5
Depósito legal: DC2024000144

Enrique Dussel

20 tesis de política

Palabras preliminares

Estas 20 tesis sobre política van dirigidas primeramente a los jóvenes, a los que deben comprender que *el noble oficio de la política* es una tarea patriótica, comunitaria, apasionante. Es verdad que la actividad política se ha corrompido en gran medida, en particular entre los países poscoloniales, porque nuestras élites políticas desde hace quinientos años han gobernado para cumplir con los intereses de las metrópolis de turno (España, Portugal, Francia, Inglaterra y hoy Estados Unidos). Considerar a los de abajo, a la comunidad política nacional, al pueblo de los pobres, oprimidos y excluidos, es tarea que cuenta con poca prensa y prestigio.

Por ello, ante la reciente experiencia latinoamericana de una cierta "primavera política" que se viene dando desde el nacimiento de muchos nuevos movimientos sociales (como las "Madres de Plaza de Mayo" o los "piqueteros", los "SinTierra", los "cocaleros", las movilizaciones indígenas de Ecuador, Bolivia, Guatemala, y tantos otros) reunidos en el Foro Social Mundial de Porto Alegre, y desde la inesperada elección de Néstor Kirchner, de Tabaré Vázquez, de Luiz Inácio "Lula" da Silva, de Hugo Chávez, de Evo Morales, y de la perenne y proverbial figura del "abuelo" Fidel Castro (que como el Viejo Vizcacha del *Martín Fierro*, y como el zorro, "más sabe por viejo que por zorro"), entre los que no hay que olvidar la figura simbólica del subcomandante

Marcos, entre tantos otros signos de esperanza, debemos comenzar a crear una nueva teoría, una interpretación coherente con la profunda transformación que nuestros pueblos están viviendo.

La *nueva teoría* no puede responder a los supuestos de la modernidad capitalista y colonialista de los quinientos años. No puede partir de los postulados burgueses, pero tampoco de los del socialismo *real* (con su imposible planificación perfecta, con el círculo cuadrado del centralismo democrático, con la irresponsabilidad ecológica, con la burocratización de sus cuadros, con el dogmatismo vanguardista de su teoría y estrategia, etc.). Lo que viene es una *nueva civilización transmoderna,* y por ello transcapitalista, más allá del liberalismo y del socialismo real, donde el poder era un tipo de ejercicio de la *dominación,* y donde la política se redujo a una administración burocrática.

La "izquierda" (aquel lugar ocupado por grupos progresistas en una de las asambleas de la Revolución francesa) exige una completa renovación ética, teórica y práctica. La izquierda gobernó desde los Comités centrales o como oposición. Pasar a la responsabilidad democrático-política de ejercer un poder *obediencial* no es tarea fácil; es intrínsecamente participativa; sin vanguardismos; habiendo aprendido del pueblo el respeto por su cultura milenaria, por sus narrativas míticas dentro de las cuales ha desarrollado su propio pensamiento crítico, sus instituciones que deben integrarse a un nuevo proyecto.

El siglo XXI exige gran creatividad. Aun el socialismo, si todavía tiene algún significado, deberá desarrollarse como indica Evo Morales, también como una "revolución cultural" (y no es ya para nada la de la China de 1966). Es la hora de los pueblos, de los originarios y los excluidos. La política consiste en tener "cada mañana un oído de discípulo", para que los que "mandan manden obedeciendo". El ejercicio delegado del poder *obediencial* es una vocación a la que se convoca a la juventud, sin clanes, sin corrientes que persiguen sus intereses corrompidos, y son corrompidos por luchar por intereses de grupos y no del todo (sea el partido, sea el pueblo, sea la patria, sea América Latina, sea la humanidad).

Además, estas *20 tesis* situadas en un nivel abstracto deberán ir ganando, con su desarrollo posterior, mayor concreción. Así, las tesis 1 a 9 son las más simples, abstractas y fundamentales, sobre las que se construye el resto. Como indicaba Marx, "hay que ascender de lo abstracto a lo concreto". Las tesis 11 a 20 son más complejas y concretas, ya que integran la contradicción que supone que el pueblo toma la palabra y entra a la acción como un actor colectivo. En el futuro, nuevas tesis deberían situar estos niveles en un grado aún mayor de complejidad y concreción, al tomar en cuenta la integración del tema colonial, poscolonial, las metrópolis y el imperio, y la lucha de liberación contra esas fuerzas internacionales, desde la pluralidad multicultural. Aún cabrían otras tesis, donde en un máximo de complejidad entren a jugar los procesos de dominación y alienación en todos los niveles, y cuando los principios normativos pueden enfrentarse y hay que elegir unos ante otros(dentro de la inevitable incertidumbre), y esto porque los pueblos no actúan como sujetos puros, sino como bloques contradictorios, que frecuentemente en la historia traicionan sus reivindicaciones más profundas. ¿Cómo pudieron elegir pueblos enteros a Hitler, G.W. Bush o gobiernos como los de Menem o Fujimori (porque el de Salinas no fue electo, sino que significó una vulgar usurpación)?[1]

ENRIQUE DUSSEL
CERCA DE ANENECUILCO, MORELOS.
24 DE MARZO DE 2006

---

1 Todo este libro es la síntesis, y al mismo tiempo la introducción, a una obra en tres volúmenes que se comienza a editar en 2007 (Dussel, 2007).

Introducción

[1.01] Para entender lo político (como concepto), la política (como actividad), es necesario detenerse a analizar sus momentos esenciales. En general el ciudadano, el político por profesión o vocación, no han tenido posibilidad de meditar pacientemente el significado de su función y responsabilidad política. En esta *Primera parte* se trata de estudiar los diversos momentos de lo político, sus niveles y esferas, y en especial en tiempo de tanta *corrupción,* la cuestión de los principios normativos de la política. Una vez que hayamos dado cuenta en abstracto de los momentos mínimos de lo político, podremos ascender a un nivel más concreto, conflictivo y crítico (que será el tema de la *Segunda parte*).

TESIS 1
La corrupción de lo político. El "campo político" Lo público y lo privado

[1.1] La corrupción de lo político

[1.11] Habría que intentar en primer lugar debatir sobre lo que lo político "no es", para despejar el campo positivo. Lo político no es exclusivamente ninguno de sus componentes, sino todos en conjunto. Una casa no es sólo una puerta, ni sólo una pared, ni un techo, etc. Decir que la política es uno de sus componentes aisladamente es una reducción equivocada. Hay que saber describirla como totalidad. Pero además, en totalidad, hay malas casas, casas que no permiten vivir bien, que son demasiado pequeñas, o inútiles, etc. De la misma manera en lo político. Con esto queremos indicar, entonces, que será necesario considerar todas las tesis, hasta la 20, para haber recorrido un mínimo número de determinaciones, que nos puedan mostrar el "concepto de lo político".

[1.12] Lo político como tal se *corrompe* como totalidad, cuando su función esencial queda distorsionada, destruida en su origen, en su fuente. Anticipando a lo que después explicaremos [→5],[1] es

1 La flecha [→] indica el parágrafo de este trabajo en el que se explica el asunto.

necesario al que se inicia en la reflexión de lo que sea lo político, prestar atención a su desvío inicial, que haría perder completamente el rumbo de toda acción o institución política.

[1.13] La *corrupción originaria* de lo político, que denominaremos el *fetichismo del poder* [→5], consiste en que el actor político (los miembros de la comunidad política, sea ciudadano o representante) cree poder afirmar a su propia subjetividad o a la institución en la que cumple alguna función (de allí que pueda denominarse "funcionario") —sea presidente, diputado, juez, gobernador, militar, policía [→7-8]— como la *sede* o la *fuente* del poder político. De esta manera, por ejemplo, el Estado se afirma como soberano, última instancia del poder; en esto consistiría el fetichismo del poder del Estado y la *corrupción* de todos aquellos que pretendan ejercer el poder estatal así definido. Si los miembros del gobierno, por ejemplo, creen que ejercen el poder desde su autoridad autorreferente (es decir, referida a sí mismos), su poder se ha *corrompido*.

[1.14] ¿Por qué? Porque todo ejercicio del poder de toda institución (desde el presidente hasta el policía) o de toda función política (cuando, por ejemplo, el ciudadano se reúne en cabildo abierto o elige un representante) tiene como referencia primera y última al *poder de la comunidad política* [→3-4] (o del *pueblo,* en sentido estricto [→11]. El no referir, el aislar, el cortar la relación del ejercicio *delegado* del poder determinado de cada institución política (*flecha a del esquema 2.1*) con el poder político de la comunidad (o pueblo) (*flecha b* y *c*) absolutiza, fetichiza, *corrompe* el ejercicio del poder del representante en cualquier función (*d* y *e*).

[1.15] La *corrupción* es doble: del gobernante que se cree sede soberana del poder, y de la comunidad política que se lo permite, que lo consiente, que se torna *servil* en vez de ser *actora* de la construcción de lo político (acciones [→6], instituciones [→1-8], principios [→9-10]). El representante *corrompido* puede usar un poder fetichizado por el placer de ejercer su voluntad, como vanagloria ostentosa, como prepotencia despótica, como sadismo ante sus enemigos, como apropiación indebida de bienes y riquezas. No importa cuáles aparentes beneficios se le otorguen al gobernante

corrompido, lo peor no son los bienes mal habidos, sino el *desvío* de su atención como representante: de servidor o del ejercicio *obediencial* [→4] del poder a favor de la comunidad se ha transformado en su esquilmador, su "chupasangre", su parásito, su debilitamiento, y hasta en su causa de extinción como comunidad política. Toda lucha por los propios intereses de un individuo (el dictador), de una clase (como la burguesa), de una élite (como los criollos), de una "tribu" (herederos de antiguos compromisos políticos), son *corrupción* política.

[1.2] El campo político

[1.21] Todo lo que denominamos *político* (acciones, instituciones, principios, etc.) tiene como espacio propio lo que llamaremos *campo político*. Cada actividad práctica (familiar, económica, deportiva, etc.) tiene también su *campo* respectivo, dentro del cual se cumplen las acciones, sistemas, instituciones propias de cada una de estas actividades.

[1.22] Usaremos el concepto de *campo* en un sentido aproximado al de Pierre Bourdieu[2]. Esta categoría nos permitirá situar los diversos niveles o ámbitos posibles de las acciones y las instituciones políticas, en las que el sujeto opera como *actor* de una función, como participante de múltiples horizontes prácticos, dentro de los cuales se encuentran estructurados además numerosos *sistemas* y *subsistemas* en un sentido semejante al de N. Luhmann[3]. Estos campos se recortan dentro de la totalidad del "mundo de la vida cotidiana".[4] Nos interesarán especialmente los *campos prácticos*.

---

2 Véase de Pierre Bourdieu sobre el "campo", *Question de Sociologie* (Bourdieu, 1984); *L'Ontologie politique de Martin Heidegger* (Bourdieu, 1989); *Les* Règles de l`Art. *Genèse et Structure du Champ Littéraire* (Bourdieu, 1992).

3 Sobre Luhmann véanse sus obras *Die Politik der Gesellschaft* (Luhmann, 2000, y *Poder* (Luhmann, 1995))

4 El "mundo de la vida cotidiana" *(Lebenswelt)* no es el "en-donde" los sistemas colonizan, sino que es el todo dentro del cual hay sistemas componentes de la misma "vida cotidiana".

[1.23] El sujeto, entonces, se hace presente en dichos *campos* situándose en cada uno de ellos funcionalmente de diversa manera. El *sujeto* es la S del *esquema 1.2,* que aparece en los *campos* A, B, C, D y N (como hemos dicho, en un campo familiar, de la vida de barrio o aldea, del horizonte urbano, o de los estratos sociales, de la existencia económica, deportiva, intelectual, política, artística, filosófica, y así indefinidamente). El *mundo cotidiano* no es la suma de todos los *campos,* ni los campos son la suma de los *sistemas,* sino que los primeros (el mundo, el campo) engloban y sobreabundan siempre a los segundos (los campos o sistemas), como la *realidad* siempre excede todos los posibles *mundos, campos* o *sistemas;* porque al final, los tres, se abren y se constituyen como dimensiones de la intersubjetividad. Y esto es así porque los sujetos están inmersos ya desde siempre en *redes* intersubjetivas, en múltiples relaciones funcionales en las que juegan el lugar de *nodos*[5] vivientes y materiales insustituibles.[6] No hay campos ni sistemas sin sujetos (aunque puede considerarse a un sistema analítica y abstractamente como si no tuviera sujeto).

---

5 Véase Manuel Castells, en el volumen 1: *La sociedad red,* en su obra *La era de la información: Economía, sociedad y cultura* (Castells, 2000).

6 Véanse muchas definiciones sobre "subjetividad", "intersubjetividad", etc., en mi trabajo "Sobre el sujeto y la intersubjetividad", en *Hacia una filosofía política crítica* (Dussell, 2001, pp. 319ss).

Esquema 1.1

Diversa extensión de las categorías

Mundo existencial	>	*Campo*[7] *político*	>	*Sistemas e Instituciones*[8]	>	*Acción estratégica*
Lógica ontológica		Lógica del poder		Factibilidad permanente Lógica de la entropía (Nivel B)[9]		Factibilidad contingente Lógica de lo contingente (Nivel A)

[1.24] Todo *campo político* es un ámbito atravesado por fuerzas, por sujetos singulares con voluntad, y con cierto poder. Esas voluntades se estructuran en universos específicos. No son un simple agregado de individuos, sino de sujetos intersubjetivos, relacionados ya desde siempre en estructuras de poder o instituciones de mayor o menor permanencia. Cada sujeto, como *actor* es un *agente* que se define en relación a los otros.

[1.25] El *mundo* de cada uno, o el nuestro, está compuesto por múltiples *campos*. Cada *campo,* por su parte, puede estar atravesado por otros; lo mismo que el campo por diversos *sistemas*. El sujeto *sabe* cómo comportarse en todos ellos; tiene mapas cerebrales para cada uno de ellos, lo cual le ha valido un largo aprendizaje del poder

7 Hay muchos *campos* en un *mundo*.

8 Hay muchos *sistemas* e instituciones en un campo. En esta obra un *sistema* podrá incluir muchas *instituciones*. El *sistema* semánticamente tiene mayor amplitud que lo meramente *institucional.* Hablaremos, por ejemplo, de un sistema de instituciones (p.e. el *Estado*). La institución puede ser un micro-sistema o un sub-sistema. A veces, sin embargo, usamos indistintamente "institucionalización" por "sistematización" (en este caso sistema e institución serían semánticamente intercambiables).

9 En nuestra terminología el "Nivel C" será el de los "principios implícitos" [→9-10], que rigen en los "Niveles A" y "B" [→6-8].

moverse sin cometer *errores* prácticos, de lo que *no tiene sentido* desde el horizonte hermenéutico que cada *campo* supone.

[1.26] Cada *campo* tiene grupos de intereses, de jerarquización, de maniobras; con sus respectivas expresiones simbólicas, imaginarias, explicativas. Se puede efectuar entonces una *topografía* o *mapa* de las diversas fuerzas emplazadas, con respecto a las cuales el sujeto sabe *actuar*. Pero dicho campo no es sólo un texto para ser leído (como opinaría P. Ricoeur), ni símbolos a ser decodificados, ni imaginarios para ser interpretados; son igualmente acciones puestas con finalidades, repetidas en instituciones, estructuradas en consensos, alianzas, enemistades. Son estructuras prácticas de poder de la voluntad y narrativas para ser conocidas por la razón práctica intersubjetiva.

[1.27] El campo es ese *espacio* político de cooperación, de coincidencias, de conflictos. No es entonces la estructura pasiva (del estructuralismo), sino un ámbito de interacciones, que no sólo se distingue de la lógica de la mecánica cartesiana, newtoniana o einsteiniana, sino que se aproxima más a la lógica de la termodinámica de la teoría de la complejidad, con relaciones bifurcadas (o plurifurcadas) de causa-efecto no lineales sociales, políticas.

[1.28] Todo *campo* está delimitado. Lo que queda *fuera* del campo es lo que no le compete; lo que queda *dentro* es lo definido como componente por las reglas que estructuran las prácticas permitidas dentro del campo. Los *límites* definen la superficie que fija la esfera del cumplimiento normativo de su contenido, diferenciando lo posible de lo imposible:[10] "Estamos obligados a decir que el objetivo *político* de la guerra está situado realmente *fuera* de la esfera de la guerra".[11] De manera que tanto el campo político como el de la guerra son diferentes, y sin embargo el actor puede cruzarse de uno a otro en un instante.

[1.29] Todo *campo* tiene diversos *sistemas*. El campo político puede estar institucionalizado por un *sistema* liberal o socialista real, o por el *sistema* de participación creciente (como lo intenta la Revolución bolivariana de Venezuela o la de Evo Morales en Bolivia).

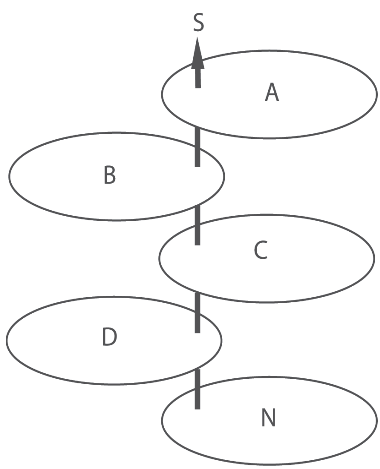
---

10 Lo "imposible" es aquello que *supera* el horizonte del campo, y lo transforma en *otra práctica*.

11 K. von Clausewitz, *De la guerra,* L. I, cap. 2 (Clausewitz, 1999, p. 26).

Así como los *campos* se cruzan (el campo *económico* puede cruzar al *político*), los *sistemas* de cada campo pueden a su vez cruzarse entre ellos (el sistema *capitalista* puede cruzarse con el sistema *liberal* o con un sistema poscolonial de élites formadas en la dependencia política). La burguesía, con la Revolución inglesa del siglo XVII, creó un sistema político parlamentario que le permitió desarrollar el sistema capitalista económico hasta alcanzar la Revolución industrial (*sistema* tecnológico subsumido materialmente dentro del *sistema* capitalista). Como puede verse, estas distinciones son mucho más adecuadas que la "instancia" de L. Althusser –pésima interpretación del marxismo *standard*.

ESQUEMA 1.2
El sujeto (s) es actor en diversos campos



Aclaración al esquema 1.2. A, B, C, D, N son diversos campos prácticos (familiar, económico, deportivo, político, etc.). El sujeto (S) los atraviesa cumpliendo en cada uno de ellos *funciones* diferenciadas.

[1.3] Lo privado y lo público

[1.31] Lo *privado-público*[12] son diversas posiciones o modos del ejercicio de la intersubjetividad. La intersubjetividad contiene ante sus ojos a] la trama desde donde se desarrolla la *objetividad* de las acciones y las instituciones (como el contexto de la existencia y del sentido), y es también b] un *a priori* de la *subjetividad* (ya que siempre es un momento constitutivo anterior, génesis pasiva). El matrimonio monógamo, por ejemplo, es una institución social *objetiva* (*ante* la conciencia como un objeto), y es al mismo tiempo (en referencia a la madre y el padre concretos de la subjetividad del hijo) lo que está *debajo* y *antes* constituyendo la propia subjetividad del niño. La democracia es una institución política *objetiva,* que origina al mismo la subjetividad tolerante de los ciudadanos desde la cuna, como supuesto *subjetivo.* Es decir, toda subjetividad es siempre intersubjetiva.

[1.32] Se denominará *privado* el accionar del sujeto en una posición intersubjetiva tal que se encuentre protegido de la presencia, de la mirada, de ser agredido por los otros miembros de los múltiples sistemas intersubjetivos de los que forma parte. Sería una práctica externa al *campo político.* En la relación privada hay siempre participantes (al menos dos) que no hacen perder al otro el carácter de privada de la relación. Son los participantes de la esfera de los "próximos", de los "nuestros", de los "propios", de los "habituales", de los "familiares". Es por ello por lo que, sistémico-institucionalmente, se habla frecuentemente de la familia, de los que se encuentran "para-adentro" de las paredes del hogar; paredes que nos separan de lo "extraño", "ajeno", "exterior": de los "elementos", de lo "peligroso", que debió aterrorizar en los tiempos primitivos al ser humano.

---

12 "Lo público" viene del latín. *Publica* significa las "rentas del Estado"; *publico* (como verbo), en cambio, es "confiscar adjudicando al fisco un tesoro común"; *publicum* significa el tributo, el subsidio, y el lugar o territorio donde se pone lo común del Estado. De allí la *respublica* (genitivo *reipublicae)* son "los bienes de la comunidad", en primer lugar; y, por extensión, todo lo común a la comunidad, los lugares de las acciones comunitarias. En castellano lo "público" es "lo sabido y *visto* por todos" (Moliner, vol. 2, p. 876).

[1.33] Lo público, por el contrario, es el *modo* que el sujeto adopta como posición intersubjetiva en un "campo *con otros";* modo que permite la función de "actor", cuyos "papeles" o acciones se "representan" *ante la mirada de todos los otros actores;* papeles definidos desde el relato o narrativa fundante (el libreto completo) de un cierto sistema político. "Entrar" en la "esfera pública" es "salir" de una esfera privada (privacidad donde deja de darse la escenografía del "teatro", del ser actor y del cumplir papeles; aunque los habrá, de alguna manera, en la esfera privada). Hay entonces "límites", "líneas", umbrales, que continuamente se están atravesando, sobrepasando, entrecruzando como cumplimiento de las reglas o como transgresiones. Lo público es el ámbito de lo *ostensible,* y por ello el lugar más público imaginado posible es el de la asamblea política de los representantes —vistos y observados responsablemente por los representados, que juzgan con derecho si son correctamente representados en sus intereses. Desde el "ágora" griega o el "magno consejo" de Venecia, la política es sinónimo de "lo público".

[1.34] Lo obrado por el político (en cuanto tal) en la oscuridad no-pública (que unos videos pueden poner públicamente *a la vista de todos*) es corrupción (en tanto oculta al representado, a la comunidad, actos no justificables a la luz pública). Por su parte, la "opinión pública" es el medio donde se alimenta lo público político.

PRIMERA PARTE

El orden político vigente

[2.01] En esta *Primera parte* se trata de describir los momentos arquitectónicos de todo orden político posible, exponiendo lo mínimo suficiente, lo necesario. Todo lo aquí descrito forma como el fundamento que será *deconstruido* en la *Segunda parte*. [→11ss]. No se nos acuse por anticipado de ser un mero pensamiento conservador, no conflictivo, pasivo. Se trata de tomar conciencia de los niveles y esferas de la arquitectónica política, que se despliegan en el campo político desde una noción radical de poder político [→2-4].

TESIS 2

El poder político de la comunidad como *potentia*

[2.1] La "voluntad-de-vivir"

[2.11] El ser humano es un ser viviente.[1] Todos los seres vivientes animales son gregarios; el ser humano es originariamente comunitario. En cuanto comunidades siempre acosadas en su vulnerabilidad por la muerte, por la extinción, deben continuamente tener una ancestral tendencia, instinto, querer permanecer en la vida. Este *querer-vivir* de los seres humanos en comunidad se denomina *voluntad*. La *voluntad-de-vida* es la tendencia originaria de todos los seres humanos —corrigiendo la expresión trágica de A. Schopenhauer, la dominadora tendencia de la "voluntad-de-poder" de Nietzsche o de M. Heidegger.

[2.12] En la modernidad eurocéntrica, desde la invasión y la posterior conquista de América en 1492, el pensamiento político ha definido por lo general el poder [→][2] como *dominación* [→], ya presente en N. Maquiavelo, T. Hobbes, y tantos otros clásicos,

1 Véase Dussel, 1998, cap. 1.

2 La flecha sin número alguno indica que la palabra puede buscarse al final de este trabajo en el *Índice de materias,* para ver las referencias que expliquen su contenido significativo.

incluyendo a M. Bakunin, L. Trotski, V.I. Lenin o M. Weber —cada uno con diferencias conceptuales importantes—. Por el contrario, los movimientos sociales actuales necesitan tener desde el comienzo una noción *positiva* de poder político (sabiendo que frecuentemente se *fetichiza,* se corrompe, se desnaturaliza como *dominación).* La "voluntad-de-vivir" es la esencia positiva, el contenido como fuerza, como potencia que puede mover, arrastrar, impulsar. En su fundamento la *voluntad* nos empuja a evitar la muerte, a postergarla, a permanecer en la vida humana.

[2.13] Para ello el viviente debe empuñar o inventar medios de sobrevivencia para satisfacer sus necesidades. Necesidades que son negatividades (el hambre es *falta de alimento,* la sed *falta de bebida,* el frío *falta de calor,* la ignorancia *falta de saber cultural,* etc.) que deben ser negadas por satisfactores (el alimento *niega* el hambre: negación de la previa negación o afirmación de la vida humana).

[2.14] *Poder* empuñar, usar, cumplir los medios para la sobrevivencia es ya el *poder.* El que *no-puede* le falta la capacidad o facultad de *poder* reproducir o aumentar su vida por el cumplimiento de sus mediaciones. Un esclavo no tiene *poder,* en el sentido que *no-puede* desde su propia voluntad (porque no es libre o autónomo) efectuar acciones o funciones institucionales en nombre propio y para su propio bien.

[2.15] En este sentido, en cuanto al *contenido* y a la *motivación* del poder, la "voluntad-de-vida" de los miembros de la comunidad, o del pueblo, es ya la determinación *material* fundamental de la definición de poder político. Es decir, la política es una actividad que organiza y promueve la producción, reproducción y aumento de la vida de sus miembros. Y en cuanto tal podría denominarse "voluntad general" —en un sentido más radical y preciso que el de J. J. Rousseau.

[2.2] El "consenso racional"

[2.21] Pero las *voluntades* de los miembros de la comunidad podrían dispararse cada una en la consecución de sus intereses

privados, múltiples, contrapuestos, y de esta manera la potencia o fuerza de la voluntad de uno anularía la del otro, y daría como resultado la *impotencia*. Por el contrario, si las voluntades pudieran aunar sus objetivos, sus propósitos, sus fines estratégicos, alcanzarían (sumando orgánicamente sus fuerzas como una "voluntad-de-vivir-común") mayor potencia.

[2.22] La posibilidad de aunar la fuerza ciega de la voluntad es la función propia de la razón práctico-discursiva. La comunidad, como comunidad comunicativa, lingüística, es en la que sus miembros pueden darse razones unos a otros para llegar a acuerdos. Mediante el uso de argumentos de los más diversos tipos (que pueden ser relatos míticos, expresiones artísticas como el teatro, o hasta las más abstractas formulaciones explicativas científicas) como expresión retórica pública en referencia a la comunidad de voluntades, y cuando el ciudadano participa simétricamente, se puede llegar a *consensos,* a veces no intencionales sino aceptados por tradición y no por ello menos vigentes, que producen la convergencia de las voluntades hacia un bien común. Esto es lo que podemos denominar propiamente "poder político".

[2.23] Ese *consenso —consensus populi* lo llama Bartolomé de Las Casas, defendiendo a los indígenas del Perú contra los encomenderos allá por 1546— no puede ser fruto de un acto de dominación o *violencia,* donde se obligara a las voluntades a negar su "querer-vivir-propio" a favor del "querer-vivir-del-soberano" (el rey), como lo proponía T. Hobbes. En ese caso el poder político quedaba debilitado al extremo de que sólo contaba una sola voluntad activa, creadora, la del único actor (el rey como Estado, como Leviatán despótico), y cada ciudadano negaba su voluntad. Sin el fundamento de la voluntad decidida de los ciudadanos, de la comunidad política, del pueblo, el que ejerce el poder queda él mismo debilitado, como tomado de la brocha y sin la escalera que necesita el pintor. El consenso debe ser un acuerdo de *todos los participantes,* como sujetos, libres, autónomos, racionales, con igual capacidad de intervención retórica, para que la *solidez de la unión*

de las voluntades tenga consistencia para resistir a los ataques y crear las instituciones que le den permanencia y gobernabilidad.

[2.24] Es entonces, un "poder comunicativo" (aproximadamente como lo describe Hannah Arendt). Cuando más participación hay de los miembros singulares en la comunidad de vida, cuando más se cumplen las reivindicaciones particulares y comunes, por convicción razonada, el poder de la comunidad, el *poder del pueblo,* se transforma en una muralla que protege, y en un motor que produce e innova.

[2.25] El liberalismo afirmó la prioridad de este momento *formal* de autonomía y libertad de los ciudadanos (desde J. Locke); las políticas de derecha afirmaron la primacía de la voluntad, un vitalismo más o menos irracionalista (como en el caso de C. Schmitt). Hay que articular ambas determinaciones por mutua constitución sin última instancia.

[2.3] La factibilidad del poder

[2.31] Pero las voluntades de los miembros de la comunidad unida consensualmente no son suficientes para terminar de describir el *poder político*. Es necesaria todavía una última determinación.

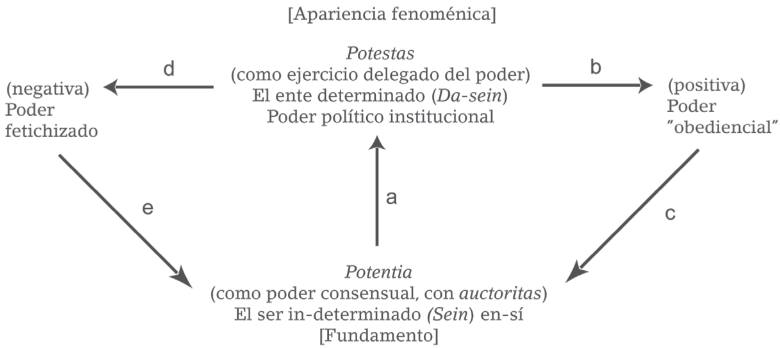
[2.32] Para poseer la *facultad* del poder la comunidad debe poder usar mediaciones, técnico-instrumentales o estratégicas, que permitan empíricamente ejercer la dicha voluntad-de-vivir desde el consenso comunitario (o popular). Si una comunidad política, por ejemplo, es atacada por otra, deberá poder resistir el ataque del enemigo con instrumentos y estrategia militares. Si una comunidad tiene una crisis de hambruna, deberá poder desarrollar los sistemas agrícolas adecuados para proveer de alimentación a la población (como exigía Aristóteles en su *Política*). Si descubre un grado bajo de recuerdo de sus tradiciones culturales, deberá impulsar una política educativa, artística, de investigaciones históricas para que la comunidad, el pueblo, recupere la conciencia de su identidad cultural (sub-esfera *material* central de la política, como veremos [→7], momento igualmente esencial de la unidad de las voluntades como poder.

[2.33] La *factibilidad estratégica,* es decir, la posibilidad de llevar a cabo con la razón instrumental y empíricamente los propósitos de la vida humana y su aumento histórico, dentro del sistema de legitimación que se haya desarrollado, y de las instituciones (micro-sociales o macro-políticas) que hacen por su parte posibles las otras dos esferas, es entonces la tercera determinación constitutiva del *poder político*.

[2.34] El poder político no se *toma* (como cuando se dice: "–¡Intentaremos por una revolución la *toma del poder del Estado!"*). El poder lo *tiene* siempre y solamente la comunidad política, el pueblo. Lo tiene *siempre* aunque sea debilitado, acosado, intimidado, de manera que no pueda expresarse. El que ostenta la pura fuerza, la violencia, el ejercicio del dominio despótico o aparentemente legítimo (como en la descripción del poder en M. Weber), es un poder fetichizado, desnaturalizado, espurio [→5], que aunque se llame poder consiste por el contrario en una violencia destructora de lo político como tal —el totalitarismo es un tipo de ejercicio de la fuerza por medios no políticos, policíacos o cuasi-militares, que no puede despertar en los ciudadanos la adhesión consensual fuerte de voluntades movidas por razones de libres que constituye propiamente el poder *político*.

[2.35] Denominaremos entonces *potentia* al poder que tiene la comunidad como una facultad o capacidad que le es inherente a un pueblo en tanto última instancia de la soberanía, de la autoridad, de la gobernabilidad, de lo político. Este poder como *potentia*, que como una red se despliega por todo el campo político siendo cada actor político un nodo (usando las categorías de M. Castells), se desarrolla en diversos niveles y esferas, constituyendo así la esencia y fundamento de *todo lo político*. Podría decirse que lo político es el *desarrollo* del poder político en todos sus momentos.

Esquema 2.1
De la potentia *a la* potestas



Aclaración al esquema. a. Disyunción o desdoblamiento originario (ontológico)[3] del poder primero (*potentia*) de la comunidad política que instituye la delegación del ejercicio del poder por instituciones y representantes (*potesta*) ("los que mandan"). b. Ejercicio *positivo* del poder como fortalecimiento de la *potentia*. c. Los que "mandan obedeciendo" (poder *obediencial*). d. Fetichización de la *potestas* (se afirma a *sí misma* como origen soberano del poder sobre la *potentia*). e. El poder se ejerce como *dominación* o debilitamiento de la *potencia*: los que "mandan mandando". a-b-c: circulación del poder como regeneración. a-d-e: círculo corrupto del poder.

3 Hegel hubiera llamado a este distanciamiento la *Diremtion, Entzweiung* o *Explicatio* del Poder político. El poder originario (*potentia*) en cuanto tal es indeterminado (todavía no-algo) y como tal sin "falta" alguna, pero también sin existencia real ni empírica. El simple paso a la mínima institucionalización u organización de alguna función heterogénea de un miembro con respecto al otro produce ya una "determinación" (el "ser-ahí": el *Da-sein*) y comienza la posibilidad de la existencia real, pero, al mismo tiempo, la posibilidad de la "distancia" del representante al representado, de la institución al institucionalizado, del ejercicio *delegado* del poder (*potestas*) que no es ya simplemente el poder consensual "de abajo" mismo (*potentia*).

TESIS 3

El poder institucional como *potestas*

[3.1] El poder como *potestas*

[3.11] El poder es una *facultad*, una *capacidad*, que se *tiene* o no se *tiene,* pero con precisión nunca se *toma.* Los que pueden asaltarse, tomarse, dominarse son los instrumentos o las instituciones que consisten en las mediaciones de su ejercicio (como cuando se dice en la Revolución francesa: "La *toma* de la Bastilla", que era una cárcel, edificio de la institución jurídico-punitiva del Estado monárquico absolutista).

[3.12] Por el contrario, el sujeto colectivo primero y último del poder, y por ello soberano y con autoridad propia o fundamental, es siempre la comunidad política, el pueblo. No hay ningún otro sujeto del poder que el indicado. ¡Ningún otro!

[3.13] La *potentia* [→2] es entonces el punto de partida. Pero el mero poder de la comunidad, aunque sea el fundamento último, no tiene todavía existencia real, objetiva, empírica. La mera voluntad consensual factible de la comunidad permanece inicialmente *indeterminada, en-sí,* es decir, es como la semilla, que poseyendo en *potencia* el árbol futuro, todavía no es un árbol, ni tiene raíces, ni tallo, ni ramas, ni frutos. Podrá tenerlos, pero todavía no los tiene.

La semilla es un árbol *en-sí*, no habiéndose desplegado, realizado, crecido, aparecido a la luz del mundo. De la misma manera el poder como *potentia* (en su doble sentido de fuerza y de ser una posibilidad futura), aunque sea el fundamento de todo poder político, si no fuera actualizado (por medio de la acción política con poder) o institucionalizado (por medio de todas las mediaciones políticas para poder cumplir las funciones de lo político), quedaría en potencia, como una mera posibilidad inexistente.

[3.14] Si la *potentia* es el poder *en-sí,* la *potestas* es el poder *fuera-de-sí* (no necesariamente todavía en *para-sí,* como retorno). Esa escisión ontológica originaria la hemos representado por la *flecha a* del *esquema 2.1.* El proceso de pasaje de un momento fundamental (*potentia*) a su constitución como poder organizado (*potestas*), comienza cuando la comunidad política se afirma a sí misma como poder instituyente (todavía no instituido, como sugiere C. Castoriadis). Decide darse una organización heterogénea de sus funciones para alcanzar fines diferenciados. En el clan primitivo (y ni aun ahí) podía haber una cierta indiferenciación originaria: todos podían cumplir todas las funciones (ya que no exigían demasiada experiencia técnica, y había pocos desarrollos). Ante la complejidad política del neolítico, con la aparición de las ciudades que exigen inmensa cantidad de oficios, la política crea múltiples instituciones (aparece el poder como *potestas*).

[3.15] La necesaria institucionalización del poder de la comunidad, del pueblo, constituye lo que denominaremos la *potestas*. La comunidad institucionalizada, es decir, habiendo creado mediaciones para su posible ejercicio, se escinde de la mera comunidad indiferenciada. Esta escisión entre *potentia* y *potestas* (con B. Spinoza y A. Negri, pero al mismo tiempo más allá de ellos), entre a] el poder de la comunidad política como sede, origen y fundamento (el nivel oculto ontológico) y b] la diferenciación heterogénea de funciones por medio de instituciones que permiten que el poder se haga real, empírico, factible, que aparezca en el campo político (como fenómeno), es necesaria, y marca la aparición prístina de la política, siendo al mismo tiempo el peligro supremo como origen

de todas las injusticias y dominaciones. Gracias a esta escisión todo servicio político será posible, pero también toda corrupción u opresión inicia su carrera incontenible. El *ser* deviene el *ente,* y entra a la historia de la justicia y sus opuestos. El anarquista sueña con el paraíso perdido del poder indiferenciado en-sí de la *potentia* (donde no hay posible injusticia); el conservador adora el poder fijado y dominado como *potestas* (y en tanto se ejerce el poder institucionalizado como dominación). La política será la larga aventura del uso debido (o corrompido) de la *potestas.* El *noble oficio de la política* es una posibilidad que se abre desde esta escisión primera (indicada en la *flecha a* en dirección a la *flecha b* del *esquema 2.1*)*;* la otra posibilidad es el corrompido oficio idolátrico del poder como *potestas* autorreferente, que siempre termina por esquilmar al pueblo (en el proceso que inicia la *flecha d* y que culmina con la *flecha e* del mismo *esquema*).

[3.2] El ejercicio "delegado" de poder

[3.21] El poder lo tiene sólo y siempre en potencia la comunidad política, el pueblo. Deviene *real* gracias a la institucionalización (*potestas*)*,* mediando, claro está, la acción estratégica [→6] que como tal es el momento agente pero no el término estabilizador histórico. Es decir, el *ejercicio del poder* siempre es un momento de la *potestas*, o de las funciones fijadas por las instituciones [→7], ya que cuando se actúa, aun en el caso inicial de un poder *constituyente* (que es la *potentia* como poder *instituyente* en acto de querer darse una Constitución jurídica), la acción política estratégica (de todo lo conducente a convocar a los representantes que se reunirán en la Asamblea Constituyente) queda de alguna manera enmarcada por la institución natural democrática —tal como la describía Francisco Suárez—,[1] porque, en efecto, cuando una comunidad acuerda darse un gobierno debe decidirlo comunitariamente y esto ya es un acto democrático (algo así como la discursividad simétrica natural

---

1 Véase Dussel, *Política de la liberación* (Dussel, 2007), vol. 1 [114-119].

de la *potentia* en acto primero institucional). Podrá decidirse después si se institucionaliza la *potestas* como sistema monárquico o republicano, como república oligárquica o democrática, etc. Una vez institucionalizada la *potestas* suficientemente, comienza el ejercicio normal delegado del poder en mano de los representantes.

[3.22] De hecho, todo ejercicio del poder es institucional, porque el poder de la comunidad como *potentia* en-sí no es un momento empírico inicial en el tiempo, sino un momento fundamental que permanece siempre en acto *debajo* de las instituciones y acciones (debajo de la *potestas*). Cuando se habla entonces de *"ejercicio* del poder" significa que se lo actualiza en alguna de sus posibilidades institucionales. Como toda mediación es determinada heterogéneamente. No es lo mismo ejercer el poder electoral como ciudadano, que ejercer el poder presidencial como jefe del gobierno. Ambos, sin embargo, son *ejercicio,* actualización, aparición fenoménica en el campo político de una acción, de una institución cumpliendo una función por su operador. El ejercicio institucional, entonces, no es el poder como *potentia*. La comunidad tiene la facultad del poder ontológico originario, pero cualquier actualización es institucional y como tal *delegada.* La consigna "¡Todo el poder a los soviets!" nos acerca a la democracia directa y plenamente participativa de la comunidad como poseyendo la *potentia*. De todas maneras era ya una mínima institucionalización. Sin embargo, por faltarle niveles esenciales de institucionalización suficiente (era una *potentia* que no quería alienarse como *potestas*) fracasó rotundamente. Con el nacimiento del socialismo real en 1921 en la Unión Soviética (de los "soviets" quedó sólo el nombre) la *potestas* se consolidó ahora de manera excesiva, pasándose de una posición cuasi-anarquista (que siempre idealiza la *potentia*) a una organización totalitaria de la *potestas*. Lo adecuado es ni una posición (por defecto), ni la otra (por exceso).

[3.23] Es decir, la comunidad no puede actuar como si fuera un actor colectivo sustantivo unánime en democracia directa permanente. Es el momento ideal del postulado, pero imposible empíricamente [→15 y 19]. La comunidad actúa por medio de cada uno de sus miembros diferenciadamente. Ya en la caza del paleolítico,

uno daba la señal de comenzar la caza, otros espantaban la presa, otros blandían las armas en lugares apropiados, otros se especializaban en usar las trampas, otro distribuía el botín proporcionalmente entre los cazadores. La diferenciación funcional del todo les permitía alcanzar objetos complejos superiores. Lo mismo en el ejercicio *delegado* del poder político.

[3.24] Lo de *delegado* indica que actúa en nombre del todo (universalidad) en una función diferenciada (particularidad) emprendida con atención individual (singularidad). El ejercicio *singular* (privado) de una acción es la que se realiza en nombre propio. El ejercicio *delegado* (público) es la acción que se cumple en función del todo. El fundamento de dicho ejercicio es el poder de la comunidad (como *potentia*). El que ejerce el poder lo hace por otro (en cuanto al origen), como mediación (en cuanto al contenido), para el otro (como finalidad: *flecha c* del *esquema 2.1*).

[3.3] La *potestas* como objetivación, alienación

[3.31] En el campo económico el trabajo vivo del trabajador se objetiva como valor en el producto. Dicha objetivación (que al transformarse en *otra* cosa se "aliena") es como un coágulo de sangre (si la sangre es el símbolo de la vida en el pensamiento semita). Analógicamente, en el campo político el poder del pueblo (*potentia*) se objetiva o aliena en el *sistema* de instituciones políticas producidas históricamente durante milenios para el ejercicio de dicho poder (*potestas*).

[3.32] Hablar de objetivación de una subjetividad colectiva, como la de la comunidad política, indica necesariamente un cierto alejamiento, una pérdida de la identidad inmediata que pasa hacia una diferenciación mediada. La mediación es necesaria (sin instituciones y sistemas la reproducción de la vida es imposible, tales como la agricultura y el pastoreo; sin acuerdos intersubjetivos ninguna legitimidad puede ser aceptada; y sin estos requisitos no hay poder político posible), pero al mismo tiempo es opaca, no es transparente, como la representación (necesaria pero ambigua) o como toda institución [→7].

[3.33] Como toda mediación la *potestas* (como suma institucional) es entonces ambigua. Su sentido normativo de justicia o uso cínico de la fuerza como violencia, se encuentran como en estado originario donde la disciplina exigida es siempre una cierta compulsión del placer y por lo tanto puede ser interpretada como represión. Sin embargo, por su naturaleza y en los momentos primeros de su creación, las instituciones por lo general responden a algunas reivindicaciones populares. Bien pronto, aunque pueden ser siglos, las instituciones dan prueba de cansancio, de un proceso entrópico, de desgaste y, por otra parte, de la fetichización inevitable que la burocracia produce al usufructuar la institución (la *potestas*) para la sobrevivencia de la burocracia autorreferente. Cuando esto acontece la mediación inventada para la vida y la democracia, y su aumento, comienza a ser un camino hacia la muerte, la represión, la dominación. El político crítico o que tiene una actitud de *realismo crítico* deberá emprender el camino del que pretende ser crítico, o de "izquierda" —que hoy, además de que no es de derecha, ha dejado de indicar un contenido político concreto.

[3.34] En este caso, la alienación como mera objetivación se convierte en negación del ejercicio *delegado* del poder, es decir, en ejercicio fetichizado de dicho poder.

TESIS 4
El poder *obediencial*

[4.1] La política como "profesión" o como "vocación"

[4.11] Max Weber tiene un corto trabajo sobre *La política como profesión/vocación.*[2] En efecto, el oficio político puede ser interpretado y vivido existencial y biográficamente por el sujeto como una "profesión" burocrática, en ciertos casos muy lucrativa, o como una "vocación" motivada por ideales, valores, normas de contenidos normativos que movilizan la subjetividad del político a una responsabilidad a favor del otro, del pueblo. En el comienzo del siglo XXI los políticos (representantes electos para el ejercicio del poder institucionalizado, la *potestas*) han constituido grupos elitistas que se han ido corrompiendo, después del enorme desgaste de las revoluciones del siglo XX, del fracaso de muchos movimientos políticos alentados por grandes ideales, de la crisis económica, y del aumento de dificultades en la juventud para encontrar lugares de ocupación asalariada fija (por el desempleo creciente estructural).

2 En alemán *Beruf* puede significar "profesión" (*Beruf*) o "vocación" (*Berufung*), es una palabra equívoca. Weber juega sobre esta ambigüedad.

[4.12] Imposible es motivar a la juventud que decide emprender el oficio de político (o los que ya lo eligieron en su juventud hace tiempo) por virtudes de antaño, o por valores abstractos de una sociedad aristocrática en decadencia. El joven, bombardeado por la mediocracia, por la moda, por la totalidad del mundo cotidiano inmerso dentro del horizonte de una sociedad capitalista, que impone por el mercado sus ideales de ostentación, superficialidad, difícilmente puede superar las exigencias de aumentar su riqueza para poder comprar y mostrar esos signos caros (monetariamente) de diferencia (diría J. Baudrillard). No es entonces imposible imaginar que el que elige la profesión de político rápidamente acepte las propuestas de Fausto y "venda su alma al demonio" de la fetichización usando el ejercicio del poder para sus propios fines, personales o de grupo. Así nace la política como "profesión" y los partidos políticos como "maquinarias electorales" que imponen sus candidatos burocratizados en beneficio del propio partido. Es la fetichización del poder mediante la corrupción de la subjetividad del político.

[4.13] Por el contrario, habrá que luchar para el nacimiento y crecimiento de una nueva generación de patriotas, de jóvenes que se decidan a reinventar la política, la "otra política", como Espartaco, Juana de Arco, G. Washington, M. Hidalgo o S. Bolívar, hasta un "Che" Guevara, Fidel Castro o Evo Morales. Todos ellos no fueron políticos de "profesión". Eran esclavos, pastoras, hacendados, cura o intelectuales, médicos, abogados o sindicalistas, pero por responsabilidad ética se transformaron en servidores de sus comunidades, de sus pueblos, en muchos casos hasta la muerte. ¿Qué puede ofrecerse más que la vida? En los otros casos una fidelidad incorruptible en el ejercicio delegado del poder a favor de sus pueblos. No ostentaron la autoridad delegada para aumentar su prestigio o su riqueza. Su gloria, más aún al ser perseguidos por los enemigos del pueblo que liberaban, consistió en permanecer fieles hasta el final en la perseverancia a su "vocación".

[4.14] "Vocación" significa "ser-llamado" (del verbo *vocare*) a cumplir una misión. El que "llama" es la comunidad, el pueblo. El llamado es el que se siente "convocado" a asumir la responsabilidad

del servicio. ¡Feliz el que cumpla fielmente su vocación! ¡Maldito el que la traicione porque será juzgado en su tiempo o por la historia! Augusto Pinochet parecía ser el 11 de septiembre de 1973 un héroe demiúrgico intocable. Los humillados gobernantes populares y democráticos, como Salvador Allende, morían en sus manos blindadas. ¡En el 2006 es objeto de juicio, no sólo por dictador, sino hasta por ladrón del pueblo, y con él es condenada su mujer y sus hijos! ¿Quién lo hubiera sospechado en el momento del golpe de Estado, cuando era apoyado por Henry Kissinger y todos los poderosos de Occidente? Los Carlos Menem y los Carlos Salinas de Gortari correrán la misma suerte.

[4.2] El poder como "ob-ediencia"

[4.21] El que manda es el representante que debe cumplir una función de la *potestas*. Es elegido para ejercer *delegadamente* el poder de la comunidad; debe hacerlo en función de las exigencias, reivindicaciones, necesidades de la comunidad. Cuando desde Chiapas se nos enseña que "los que mandan deben[1] mandar obedeciendo" se indica con extrema precisión esta función de servicio del funcionario (el que cumple una "función") político, que ejerce como *delegado* el poder *obediencial* (*flecha b del esquema 2.1*).

[4.22] Tenemos así un círculo categorial todavía positivo (es decir, sin haber todavía caído en la corrupción fetichizante del poder como dominación). El poder de la comunidad (*potentia*) se da instituciones políticas (*potestas*) (*flecha a* del indicado *esquema 2.1*) que son ejercidas delegadamente por representantes elegidos (*flecha b*) para cumplir con las exigencias de la vida plena de los ciudadanos (esfera material [→7]), con las exigencias del sistema de legitimidad (esfera formal [→8]), dentro de lo estratégicamente factible. Al representante se le *atribuye* una cierta autoridad (porque la sede de la *auctoritas* no es el gobierno, sino siempre en última instancia la comunidad política, aunque no lo precisa G. Agamben) para que

1 Veremos que este "deben" tiene un carácter normativo [→9].

cumpla más satisfactoriamente en nombre del todo (de la comunidad) los encargos de su oficio; no actúa *desde sí* como fuente de soberanía y autoridad última sino como delegado, y en cuanto a sus objetivos (*flecha c del esquema 2.1*) deberá obrar siempre en favor de la comunidad, escuchando sus exigencias y reclamos. "Escuchar al que se tiene delante",[2] es decir: obediencia, es la posición subjetiva primera que debe poseer el representante, el gobernante,[3] el que cumple alguna función de una institución política.

[4.23] El poder *obediencial* sería así el ejercicio delegado del poder de toda autoridad que cumple con la pretensión política de justicia;[4] de otra manera, del político recto que puede aspirar al ejercicio del poder por tener la posición subjetiva necesaria para luchar en favor de la felicidad empíricamente posible de una comunidad política, de un pueblo.

[4.24] Ese círculo (indicado por las *flechas a, b y c del esquema 2.1*) es un proceso que produce, reproduce y aumenta la vida de la comunidad y de cada uno de sus miembros, cumpliendo los requerimientos de la legitimidad democrática, dentro del horizonte del realismo crítico de una factibilidad estratégica e instrumental, siempre al mismo tiempo normativa [→10].

[4.25] De esta manera habríamos intentado describir el poder, en su sentido propio, *positivamente* (y no meramente como dominación), como la fuerza, la voluntad consensual que opera acciones y se da instituciones a favor de la comunidad política. Cada una de las instituciones, desde las micro-instituciones de la sociedad civil (a las que tanta atención presta M. Foucault [→8.33]) como las macro-instituciones de la sociedad política (a la que tanto critica M.

---

2 En latín, *ob* significa el tener algo o alguien "delante"; *audire*: oír, escuchar, prestar atención. "Ob-ediencia" tiene como contenido el acto de "saber escuchar al otro".

3 "Gobierno" viene del verbo griego *gobernao*, que significa pilotear un barco. Los "gobernantes" son los pilotos electos –no el cuerpo administrativo o burocrático de la sociedad política [→8].

4 La "pretensión política de justicia" es en la política lo que la "pretensión de bondad" en la ética. Es la intención honesta del que cumple el *noble oficio de la política.*

Bakunin [→8.34]), tienen un cierto ejercicio del poder, en estructuras diseminadas en todo el campo político, dentro de sistemas específicos, de manera que en cada una de ellas se puede cumplir ese carácter *obediencial*. El campo político, en sentido estricto, no es un espacio vacío, sino que es como un campo minado, lleno de redes, nodos prestos a explotar a partir de conflictos por reivindicaciones incumplidas (sabiendo que de manera perfecta nunca se puede cumplir con todas).

[4.3] Representación y "servicio"

[4.31] El representante, como su nombre lo indica, "representa" al ciudadano miembro de la comunidad política, que al elegir el representante se constituye como "representado" (una cierta pasividad inevitable pero que tiene su riesgo). El riesgo consiste en que, aunque la delegación del poder originario (el de la comunidad, la *potentia*) es necesaria (contra el *espontaneísmo* de un cierto populismo o anarquismo), y aunque deba ser continuamente regenerada desde la asamblea de la comunidad cara-a-cara directa (debajo del municipio, como asambleas de barrio, comunas, comunidades de base, etc.), sin embargo puede fetichizarse; es decir, la representación puede volverse sobre sí y autoafirmarse como la última instancia del poder.

[4.32] Repitiendo. Se "delega" a alguien el poder para que "re-presente" en el nivel del ejercicio institucional del poder a la comunidad, al pueblo. Esto es necesario pero al mismo tiempo es ambiguo. Es necesario, porque la democracia directa es imposible en las instituciones políticas que involucran a millones de ciudadanos. Pero es ambiguo porque el representante puede olvidar que el poder que ejerce es por delegación, en nombre "de otro", como el que se "presenta" en un nivel institucional (*potestas*) en referencia ("re-") al poder de la comunidad (*potentia*). Es entonces obediencia.

[4.33] En su sentido pleno, político, originario, la representación es una delegación del poder para que sea ejercido o cumplido en "servicio" de los representados que lo han elegido como su representante porque sin diferenciación de funciones heterogéneas no

es posible la reproducción y aumento de la vida de la comunidad, ni el ejercicio de las instituciones de legitimación ni alcanzar eficacia. Si en la caza del paleolítico todos cumplieran la misma función (dar el grito de alerta) nadie cazaría; o si se dejara al puro azar el que cada uno cumpliera la función que le pluguiera, sería el caos y nunca cazarían a la veloz liebre o al fiero león. Morirían de hambre. La representación, de nuevo, es necesaria pero es ambigua. No por ambigua se la puede eliminar; hay que definirla, reglamentarla, imbuirla de normatividad para que sea útil, eficaz, justa, obediente a la comunidad.

[4.34] Después de lo dicho, y como tránsito a la siguiente *tesis* podemos ahora comprender que el poder se escinde de nuevo. No ya entre *potentia* (poder en-sí) y *potestas* (poder como mediación), sino de nueva manera.

[4.35] En primer lugar, *positivamente,* como poder *obediencial* [*esta tesis 4*] (del que "manda obedeciendo"), que en conocido texto indica: "El que quiera ser *autoridad* hágase *servidor*[5] [...] servidor de todos"[6] (*flecha b* del *esquema 2.1*). En este caso el ejercicio *delegado* del poder se cumple por *vocación* y *compromiso* con la comunidad política, con el pueblo.

[4.36] En segundo lugar, *negativamente,* como poder *fetichizado* [→5] (del que "manda mandando") que es condenado, bajo la advertencia de que son "aquellos que se considera gobernantes, [cuanto] *dominan* a los *pueblos* como si fueran sus patrones, [... son] los poderosos que hacen sentir su *autoridad*"[7] [*flecha d* del *esquema* indicado arriba]. En este caso el ejercicio autorreferente del poder se cumple para beneficio del gobernante, de su grupo, de su "tribu", de su sector, de la clase burguesa. El representante sería un *burócrata corrompido* que da la espalda y oprime a la comunidad política, al pueblo.

---

5 En griego *διακονός* *diakonós* (en hebreo עבר:hebed), el servidor.

6 Marcos 10, 43-44. El fundador del cristianismo corrige fuertemente el espíritu de corrupción de sus discípulos con estas palabras.

7 Marcos 10, 42.

TESIS 5
Fetichización del poder

[5.1] ¿Qué es fetichismo?

[5.11] La extraña palabra "fetichismo" viene del portugués. En esta lengua *fetiço* significa "hecho" (la "h" se transforma frecuentemente en "f", por ejemplo en "fechoría"; o "hermosa" en "Formosa", la isla del Pacífico). Los "hechos por la mano de los hombres" son los ídolos. Fetichismo e idolatría es semejante. Es un hacer "dioses" como producto de la imaginación dominadora del ser humano; dioses "hechos", que luego se los adora como lo divino, lo absoluto, lo que origina el resto. Por ello, el joven Marx escribió, cuando la libertad de prensa era restringida por el carácter despótico del rey prusiano, y criticando ese gobierno dominador, un texto magnífico:

> En una palabra, haremos lo que nos venga en gana [dice el gobierno]. *Sic volo, sic iubeo, stat pro ratione voluntas*.[8] Es en todo y por todo el lenguaje del dominador (*Herrschersprache*) [...] Es cierto que

8 Traducción: "Así lo quiero y así lo ordeno [dice el gobierno]; pues la voluntad es la *razón*" (Juvenal, *Sátiras,* vi, 223); es decir, lo que decido debe cumplirse *en razón* de que lo quiero. "Mi querer" es el *fundamento* (la *razón)* de lo que se obliga al ciudadano.

> la provincia tiene el derecho de crearse, en ciertas circunstancias prescritas, *estos dioses,*[9] pero, una vez que los ha creado, olvidarse como el adorador de los fetiches, que se trata de *dioses salidos de sus manos*[10] [...] Nos encontramos aquí con el curioso espectáculo, basado tal vez en la esencia misma de la Dieta,[11] de que las provincias, en vez de luchar por medio de quienes los representan, tengan que luchar *en contra de ellos*.[12]

[5.12] Este texto político de Marx nos muestra que el fetichismo en política tiene que ver con la absolutización de la "voluntad" del representante ("así lo quiero, así lo ordeno; la voluntad [del gobernante] es el *fundamento* [la razón]"), que deja de responder, de fundarse, de articularse a la "voluntad general" de la comunidad política que dice representar. La conexión de fundamentación de la *potestas* (el poder que debía ser ejercido *delegadamente)* se desconecta de la *potentia* (el poder del pueblo mismo), y por ello se absolutiza, pretende fundarse en sí mismo, autorreflexiva o autorreferencialmente.

[5.13] En la economía Marx explicó más ampliamente esta *inversión* que formulaba como "personificación de una cosa y cosificación de una persona"[13] cuando escribe:

> Tan pronto se inicia el proceso del trabajo, el *trabajo vivo* [...] se incorpora al capital como *actividad perteneciente a éste* [...] De este modo, la fuerza productiva del trabajo social y las formas específicas

---

9 Es decir, el gobierno puede atreverse a dictar leyes, pero al menos deben guardar el carácter de decisiones que pueden modificarse.

10 Marx hace referencia al texto semita del *Salmo* 115, 4-6: "Sus ídolos, en cambio, son plata y oro, *hechos por las manos* de los hombres, tienen boca y no hablan, ojos y no ven, orejas y no oyen".

11 Órganos electivos que están subordinados al rey.

12 "Los debates de la VI Dieta renana" (en K. Marx, 1982, *Obras fundamentales,* vol. 1, pp. 186-187; ed. alemana 1956, *MEW*, vol. 1 [1981], p. 42).

13 "Personifizierung der Sache und Versachlichung der Person" (Segunda redacción de *El capital,* 1861-1863), Cuaderno XXI (*Teoría del plusvalor*, 1980, vol. 1, p. 363; en alemán, 1975, *MEGA* [1982] II, 3, vol. 6, p. 2161).

que adopta *se aparecen* ahora como fuerzas productivas y formas *del capital* [...] Volvemos a encontrar aquí la inversión de los términos que, al estudiar la esencia del dinero, hemos calificado como el *fetichismo* de la mercancía.[1]

[5.14] Esta *inversión* consiste en que siendo el "trabajo vivo" (o la subjetividad corporal viviente del trabajador: la "persona") el fundamento de todo valor (y el capital no es sino "valorización acumulada de valor"), es decir del capital (la "cosa"); ahora, por el contrario, el producto cósico del trabajo vivo (el capital) se torna "persona" o sujeto apariencial, y el trabajador se transforma en una "cosa" (instrumento) al servicio del aumento del capital.

Fetichismo es esta inversión espectral: lo fundado aparece como fundamento y el fundamento como fundado. Éste es el "misterio fetichista del capital", es decir, un modo de ocultamiento que distorsiona la interpretación, el conocimiento de la realidad invirtiéndola.

[5.15] De la misma manera en la política, la *potestas* o el poder institucionalizado, que es un ejercicio *delegado* del poder originario de la comunidad o del pueblo (la *potentia*), disyunción esquematizada por la *flecha a* del *esquema 2.1, potestas* que está fundada en dicho poder del pueblo, se afirma ahora como la sede, como el fundamento, como el *ser,* como el poder *político propiamente dicho.* La "voluntad" del gobernante, del representante, de las instituciones, del Estado, que Marx expresa correctamente en "la voluntad es la razón",[2] se torna el lugar del poder político en nombre del mismo gobierno o gobernante. "Los que mandan mandando." Y mandan a obedientes (como exige M. Weber). La *potentia* ha sido des-potenciada y se ha tornado una masa pasiva que recibe órdenes del poder político (las clases dominantes, las élites del poder, las instituciones políticas, el Estado, el Leviatán). La *potestas* se ha divinizado; se ha

---

1 *Ibíd.*, p. 362; p. 2160.

2 En el texto latino citado por Marx: *stat pro ratione voluntas*, si se entiende que "razón" —como cuando se dice: "tienes razón", es decir, has expresado el *fundamento racional* requerido en la ocasión— es el fundamento. La "voluntad" del representante es ahora el "fundamento", la "razón suficiente" de M. Heidegger.

separado de su origen (indicada por la *flecha a* del *esquema 2.1*), y se ha vuelto sobre sí misma, autorreferencialmente (la *flecha d* esquematiza este movimiento fetichista).

[5.16] Una vez fetichizado el poder (que es la concepción del poder de la Modernidad colonialista y del Imperio, desde T. Hobbes hemos dicho), la acción del representante, del gobernante (sea un rey, un parlamento liberal, un Estado, etc.), inevitablemente, es una acción *dominadora,* y no un ejercicio *delegado* del poder de la comunidad. Es el ejercicio autorreferente de la autoridad despótica (aunque se haya hecho elegir procedimentalmente con la apariencia de haber cumplido con instituciones como la elección popular de representantes). La misma representación se corrompe. Se elige a los dominadores. Toda la política ha sido *invertida,* fetichizada.

[5.2] Fetichización del poder

[5.21] El fetichismo comienza por el envilecimiento subjetivo del representante singular, que tiene el gusto, el placer, el deseo, la pulsión sádica del ejercicio omnipotente del poder fetichizado sobre los ciudadanos disciplinados y obedientes (ya que los no obedientes son objeto de la represión policial, definición de la política como *legalidad* coactiva del Estado *externo* liberal de Kant, que por ello no exige la adhesión subjetiva de la moralidad, lo que con acierto C. Schmitt indica como destrucción radical del *contenido* de la política, o que J. Habermas explica como falta de fundamentación suficiente de la *legitimidad*). Ese ejercicio es siempre dominación. Acto del señor ante el esclavo romano, ante el siervo feudal, ante el ciudadano que soporta este ejercicio despótico del poder estoicamente, cultivando virtudes en esta vida y esperando para la próxima la merecida felicidad (como enseñaba Kant, el maestro de Königsberg, miembro de la Hansa).

[5.22] Cuando el poder se define institucional, objetiva o sistémicamente *como dominación,* en el mejor de los casos proclamado

como poder *del* pueblo,[3] *por* el pueblo,[4] y *para* el pueblo[5] (como en el caso del "centralismo democrático" del Comité Central del socialismo real, o en el liberalismo, donde las clases burguesas —que por definición siempre son minoritarias— logran la mayoría con procedimientos electorales encubridores ante las masas obnubiladas por los mecanismos fetichistas de la mediocracia), las reivindicaciones populares nunca podrán ser cumplidas, porque el poder funciona como una instancia separada, extrínseca, dominadora "desde arriba" *sobre* el pueblo. En efecto, primeramente ha expropiado a la comunidad, al pueblo, su poder originario (*potentia*), y después proclama servirlo como *desde fuera, desde arriba* como el águila,[6] como un Monstruo, como el Leviatán, que hace exclamar a los pueblos: "Pero ¿no aprenderán los malhechores que devoran

---

3 Ya que el pueblo habiendo elegido a los representantes cree (he aquí el efecto de la interpretación equívoca del fetichismo como mecanismo fenoménico de inversión semántica) que es "suyo" y se siente responsable de sus actos.

4 Como causa eficiente: el pueblo pasivo elige los candidatos que le presenta la élite en el poder.

5 Ya que el poder fetichizado, de la élite o el Estado liberal o imperial, dice estar al "servicio" del pueblo, pero siempre a través del cumplimiento primero de sus propios intereses. Como cuando G. W. Bush baja los impuestos a los ricos para que puedan crear más puestos de trabajo, espejismo de un "Estado mínimo" que ni puede ayudar a los afroamericanos de Nueva Orleans, porque esas tareas de salvataje son propias de la iniciativa privada y no de un Estado mínimo no-benefactor. Un republicanismo *invertido*, que exige un debilitamiento del Estado en nombre de la comunidad, pero en verdad es un debilitamiento del Estado y de la comunidad a favor de los más ricos. El gran negocio de la burguesía es explotar a los pobres y al Estado. Esto último se puede lograr, por ejemplo, haciendo una guerra y destruyendo un país (como Iraq), y después exigir al propio Estado norteamericano a reconstruirlo por las transnacionales próximas al poder (fetichizado, y además nepotista como en el caso del vicepresidente, que para deshonra de su pueblo semita es judío) que hacen grandes negocios.

6 El águila, símbolo de los imperios, del romano, del nazi, del norteamericano, es el rey de las aves, cae como un rayo *desde arriba,* y atrapa con sus garras mortíferas al pueblo, a la tierra fecunda, a la *serpiente,* la Coatlicue, la *mujer* de los pueblos agrícolas dominados por el imperio azteca (también un águila).

al pueblo como pan?" (*Salmo* 14, 4, narrativa muy recurrida por K. Marx, de familia de rabinos judíos de Tréveris).

[5.3] Derivaciones de la fetichización del poder

[5.31] En primer lugar, la fetichización del poder, como hemos visto, consiste en una "Voluntad-de-Poder" como dominio sobre el pueblo, sobre los más, sobre los débiles, sobre los pobres. Toda otra definición es descalificada como idealista, no realista, moralista, ineficaz. La política es en este caso el arte del ejercicio del poder sobre antagonistas a los que, en el mejor de los casos hegemónicamente, se los somete a la voluntad de las instituciones fetichizadas en favor de algunos miembros particulares de la comunidad, o, en el caso de los países poscoloniales (como los latinoamericanos), a Estados metropolitanos. El propio poder fetichizado, al no poder fundarse en la fuerza del pueblo, debe apoyarse sobre grupos que violentamente someten al pueblo —cuando el consenso dominante ha perdido efectividad para producir la *obediencia* de las masas, es decir, cuando los tipos de legitimidad de Weber dejan de tener aceptación—, o en poderes metropolitanos o imperiales. Los Carlos Menem o Carlos Salinas de Gortari gozaban de un juicio muy favorable en Estados Unidos y en el BM y el FMI. Son gobernantes despóticos hacia abajo y sumisos y viles hacia arriba. Son "virreyes", ni siquiera "reyes".

[5.32] En segundo lugar, para poder ejercer un poder autorreferente, fetichización de la *potestas*, es necesario antes y continuamente debilitar el poder político originario de la comunidad (la *potentia*). La *potestas* destruye la *potentia* (*flecha e* del *esquema 2.1*). Es decir, desune la comunidad, impide el consenso "desde abajo" del pueblo; crea conflictos. "Dividir para reinar" dice el adagio fetichista. El poder autorreferente sólo puede triunfar si destruye el poder originario y normativo de toda política: el poder de la comunidad política. Por ello los dictadores (como Hitler o Pinochet por una parte, y Stalin por otra, guardando las enormes diferencias) reprimen a los ciudadanos, a la sociedad civil, a la comunidad

política, al pueblo. Nada ni nadie puede fundamentar una acción antidemocrática [→8 y 10]. El poder fetichizado es esencialmente antidemocrático, como veremos, porque se autofundamenta en su propia voluntad despótica.

[5.33] En tercer lugar, el poder fetichizado espera recompensas. En el mundo feudal, por ejemplo, el honor reconocido públicamente era el fruto del ejercicio despótico del poder del señor feudal sobre los siervos y las ciudades. Su "Voluntad-de-Poder" se saciaba con el reconocimiento político y eclesial de su dominio. En la sociedad capitalista, en cambio, siendo el capital el valor supremo, el triunfo se mide por el enriquecimiento de los ciudadanos. El pago del que entrega su vida en la profesión de la política (como miembro conspicuo de un partido o como representante en un Congreso), cuando el poder se ha corrompido, es decir se ha fetichizado, es el enriquecimiento. Y como los salarios, aunque fueran altos no son nunca suficientes (para la avaricia desmedida del que se regodea en el placer del ejercicio del poder sin limitación alguna), la acumulación de riqueza por medios no legítimos se presenta rápido como posible. La corrupción del robo del bien público (por enriquecimiento ilegal, como por ejemplo el descubrimiento de sesenta millones de dólares en un banco de Suiza por parte de un político allegado al poder nepotista: corrupción como robo al pueblo), y también la voluntad de dominio que subrepticiamente se desliza hacia la dominación erótica de la mujer subalterna. Se trata de una confusión subjetiva inconsciente en la que se entrecruzan la *libido* o placer del ejercicio despótico del poder sobre el otro, con la avaricia en la acumulación de sus bienes, y en el dominio erótico de sus cuerpos.

[5.34] En cuarto lugar, se corrompen las burocracias políticas de los partidos cuando usan para sus fines la mediación necesaria del ejercicio del poder. Dejan de ser representantes que actúan *por delegación,* y se transforman en déspotas que exigen al pueblo a rendir pleitesía a su autoridad. Se ha repetido la *inversión.* El pueblo en vez de ser servido por el representante, se torna su servidor. Aparecen las élites o la clase política como autorreferentes sin responder más a la comunidad política.

[5.35] En quinto lugar, en el interior de los partidos las diversas "corrientes" (llamadas vulgarmente "tribus") luchan por su "cuota de poder", por tener candidatos para las elecciones de representantes (en definitiva compiten para que la mayoría de sus miembros ocupen un lugar en el *sistema* de la institución política del Estado, y con ello un sueldo asegurado). Ello indica que se han corrompido, porque han olvidado su responsabilidad como actores que deben prepararse y efectuar, de ser representantes, un ejercicio *delegado* u *obediencial* del poder con respecto a la *potentia* del mismo pueblo. En la medida que no les importa la honorabilidad de su propio partido, el bien común de la comunidad, practicando medidas violentas, deshonestas, torcidas o fraudulentas para llegar a ser representantes rentados, expresan profunda corrupción. El pueblo desconfía de candidatos o autoridades cuya coherencia ética (en su familia, en su bolsillo, en su conducta en el partido, en la calle, etc.) muestra contradicciones. Un partido moderno no es un mecanismo electoral, sino un cuerpo de servidores públicos, con una ideología decantada, producida, estudiada, llevada a cabo en acciones políticas siempre públicas.

[5.36] En sexto lugar, puede haber corrupción entre grupos populares. Por ejemplo, el corporativismo es la búsqueda del cumplimiento de intereses privados (por ejemplo, de un sindicato petrolero que intenta su provecho con prebendas en desmedro del bien de todo el pueblo para no movilizar a los obreros contra la privatización del petróleo), por medio de la colaboración con el poder fetichizado de los que gobiernan. Muchos se "prenden de la brocha", desde arriba, para beneficiarse de las migajas del poder corrompido, haciéndolo posible. Aunque toda la sociedad fuera parte de alguna corporación que lucha por sus intereses particulares no se habría cumplido con las reivindicaciones del pueblo; simplemente habría muchas bandas de ladrones luchando entre ellos sin poder concertar un acuerdo mínimo que pudiera tener el nombre de poder político "desde abajo", desde el pueblo, como *potentia*. Las reglas internas de una banda de ladrones nada tiene que ver con la normatividad política.

[5.37] En séptimo lugar, pueden también corromperse aun pueblos enteros, como cuando la población del Imperio guarda silencio, mira hacia otro lado, ante la inmolación de pueblos inocentes como los de Afganistán, Iraq o Palestina, como cuando el pueblo alemán en su inmensa mayoría "no se enteró" del exterminio de los judíos en el Holocausto.[7]

7 Pero la historia pedirá cuenta del maltrato injusto que están sufriendo los palestinos, como viene aconteciendo bajo una política de tierra arrasada, de extinción de poblaciones enteras y de aplicación del "ojo por ojo", regla bárbara y salvaje que se aplicaba *antes del surgimiento de los códices jurídicos* de Babilonia, antes de la existencia de jueces para evitar el hacerse justicia "con sus propias manos".

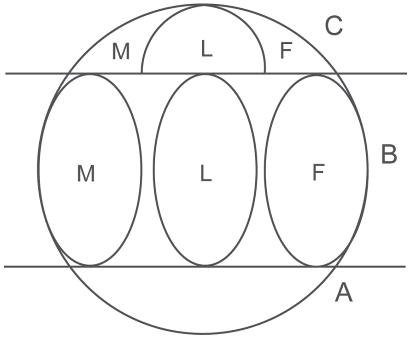
TESIS 6

La acción política estratégica

[6.01] El poder se despliega por todo el campo político, ocupándolo con una red de relaciones de fuerza con nodos (cada ciudadano, cada representante, cada institución son estos "nudos"). Queremos sin embargo, para dar más claridad a la exposición, proponer tres *niveles* dentro de los cuales trataremos todos los momentos en los que consiste la política. El primer *nivel* (A) son las acciones estratégicas [→6, 15-16]. El segundo *nivel* (B) de lo político son las instituciones [→7-8, 17-20] que constituyen un orden político. El tercer *nivel* (C) que cruza a los dos anteriores, son los principios normativos implícitos de todo orden político vigente o por transformarse [→9-10, 13-14]. Procedamos a indicar el contenido de estos *tres niveles* arquitectónicos de toda política. Los niveles B y C tendrán, por su parte, tres *esferas* [→7.01].

Esquema 6.1

Los tres niveles de lo político, y las tres esferas de lo institucional o normativo



Aclaración al esquema 6.1. A: nivel de la acción estratégica. B: nivel de las instituciones. C: nivel de los principios normativos. M: esfera material en B o principio material en C. L: esfera del sistema de legitimación o democrático en B, o principio democrático en C. F: esfera de factibilidad en B, o principio de factibilidad estratégica en C.

[6.1] La acción estratégica

[6.11] La acción política, a la que N. Maquiavelo le dedica su librito *El príncipe,* es la *actualidad* del actor político en el *campo* político. Por la acción el ciudadano se hace presente públicamente en el ejercicio de algún momento del poder. Esa acción es lo contingente e incierto por excelencia. La *fortuna* (para Maquiavelo) expresaba lo imprevisible de lo que acontece en este ámbito. Es como el agua torrencial que todo puede destruir; por ello es necesario fabricar diques para conducirla (que él denominaba *virtù*). El problema a resolver entonces es encontrarle a la acción alguna lógica, alguna manera de poder llevarla a buen término, y de manera empíricamente eficaz y *posible* (lo lógica e idealmente posible puede ser *empíricamente imposible,* lo que está *fuera* del horizonte del campo político, aunque algunos lo intentan tercamente).

[6.12] La acción política es *estratégica,* no meramente instrumental (como la acción técnica que transforma la naturaleza), ya que se dirige a otros sujetos humanos que como actores ocupan espacios prácticos, se jerarquizan, ofrecen resistencia o coadyuvan en la acción de unos y otros, en un campo de fuerzas que constituye lo que hemos denominado *poder.* Por ello, la voluntad consensual da a la acción colectiva fuerza, unidad, poder de alcanzar los propósitos.

[6.13] Exige la participación de la razón práctica, que los clásicos denominaban *prudencia* (*frónesis*). El viejo tratado de la guerra de los chinos, el *Sunzi*, explica :

> El hábil guerrero busca la victoria estudiando el *potencial estratégico* (*shi*) [...] La naturaleza de troncos y piedras hace que resulten inofensivos cuando están en reposo y peligrosos cuando están en una pendiente [...] Así, el *potencial estratégico* (*shi*) de un ejército competente es como el de una avalancha de piedras rodando desde lo alto de la montaña.[8]

[6.14] El "potencial estratégico" es la estructura práctica que se organiza de hecho ante el actor político. Es la situación coyuntural compleja de todas las fuerzas de sus aliados y antagonistas que hay que saber ponderar para saber utilizarlas hacia los objetivos propuestos. Frecuentemente no hacer nada es lo más eficaz.

[6.15] Para Max Weber la acción política es en último término dominación:

"Debe entenderse por *dominación* (*Herrschaft*) [...] la probabilidad de encontrar obediencia dentro de un grupo determinado para mandatos específicos [...] Un determinado mínimo de voluntad de obediencia, o sea de interés (externo o interno) en obedecer, es esencial en toda relación auténtica de autoridad".[9]

[6.16] Como hemos mostrado, el poder es voluntad consensual de la comunidad o el pueblo, que exige obediencia de la autoridad (en

---

8 Cap. V (*Sunzi,* 2001, p. 21).

9 *Economía y sociedad*, I, i, § 16 (Weber, 1944, p. 43).

primer lugar)[1]. Weber ha invertido la cuestión. Es la institución la sede del poder como *dominación* que exige la obediencia de la sociedad.

[6.17] Por su parte Carl Schmitt, luchando contra el vaciamiento formal o legalista del individualismo liberal, propone que la esencia de la acción política se juega en la dialéctica "amigo-enemigo". Con acierto distingue entre a] un "enemigo" privado o el rival (en griego *ekhthrós*) b] del "enemigo" público o el antagonista (en latín *hostis*), y c] del "enemigo" total, al que se le da muerte en la guerra (enemigo en sentido amplio; *polémos* en griego). Lo determinante es que el criterio de la diferencia entre el "enemigo" b] y el c] consiste, en definitiva, que una cierta *fraternidad* (lo piensa J. Derrida)[2] que reúne a los amigos y antagonistas políticos (al final son todos miembros de una misma comunidad o pueblo) y los separa de "los otros" (más allá de la organización nacional). Sin embargo, de nuevo, si nos situamos en el horizonte de la humanidad (que Schmitt intenta negar desde un nacionalismo eurocéntrico), habría una *fraternidad universal* que es la que Kant postula (para alcanzar algún día la *paz perpetua)*. Esto mostraría que la acción política se funda más en la fraternidad (un valor positivo) que en la pura enemistad, que aunque exista debe disciplinarse para llegar a ser una relación *política* (lo de *político* de la acción es justamente lo que promueve la amistad ciudadana y no la oposición destructiva).[3]

[6.2] La acción hegemónica

[6.21] La acción propiamente política, que no es por su naturaleza violenta o dominadora (porque destruiría en su esencia al

1 En un segundo momento, el "poder *obediencial"* del gobernante demandará a la comunidad que se obedezca *a sí misma* (por cuanto ha dictado las leyes y ha elegido a los representantes, lo que no significa que no sean revocables) cumpliendo las justas decisiones de los que ejercen *delegadamente* el poder institucional.

2 Véase J. Derrida, *Politiques de l´amitié* (Derrida, 1994).

3 Para J. Rancière es la relación *politique* y no meramente policial (que sería una relación de dominación).

poder político y debilitaría la *potestas* dejándola sin fundamento), ni puede intentar tampoco una democracia directa siempre de unanimidad,[4] es en el mejor de los casos "hegemónica" (por el consenso de la mayoría determinante). El *consenso*, que une las voluntades y ata al poder como fuerza conjunta, se puede alcanzar pero nunca de manera *perfecta* (perfección de acuerdos sería, nuevamente, unanimidad). La pregunta es entonces: ¿cómo una comunidad política, o el pueblo, alcanzan un consenso suficiente para hacer gobernable el ejercicio del poder y la participación ciudadana?

[6.22] La acción de cada sector social, de la sociedad civil o aun del ámbito puramente social [→7], tiene reivindicaciones particulares. El feminismo lucha por el respeto de los derechos femeninos ante el *patriarcalismo machista;* los movimientos antirracistas se esfuerzan por eliminar la discriminación de las razas no-blancas; el movimiento de los ancianos o adultos mayores se moviliza igualmente por sus reivindicaciones; así como los marginales y vendedores informales, la clásica clase obrera, la campesina, los indígenas, los ecologistas, etc. Todos estos movimientos diferenciales en el ámbito de un país, que se reúnen en el Foro Mundial Social de Porto Alegre, no pueden permanecer en la pura oposición de sus reivindicaciones contradictorias o incomunicables.

[6.23] Hegemónica sería una demanda (o la estructura coherente de un grupo de demandas) que logra unificar en una propuesta más global todas las reivindicaciones, o al menos las más urgentes para todos.[5] Las luchas reivindicativas son acciones políticas. Si las acciones alcanzan ese nivel de unidad [→11], podemos decir que la acción deviene hegemónica. Esto no significa que no haya

---

4 La unanimidad de la democracia directa es un postulado de la razón política: ideal o lógicamente pensable, pero empíricamente *imposible.* Fue posible en sociedades pequeñas, en parte en Fenicia o Grecia, en Venecia o en la Ginebra de Calvino; pero es factiblemente imposible en comunidades de millones de ciudadanos. Esto no niega la organización creciente de la participación [→19 y 20].

5 Véase Ernesto Laclau, *La razón populista* (Laclau, 2005).

grupos antagonistas, minorías opuestas, cuyas reivindicaciones muy probablemente deberán ser atendidas en el futuro. Lo cierto es que la acción política deberá estar muy atenta en observar, respetar e incluir, si es posible, el interés de cada uno de los grupos, sectores, movimientos. Cuando una acción se torna hegemónica opera la movilización del poder de la comunidad, o del pueblo (de la *potentia*), y las acciones de los representantes fluyen hacia sus objetivos apoyadas en la fuerza y motivación de todos, o al menos de las mayorías significativas. La acción hegemónica es el ejercicio delegado pleno del poder (*potestas*), y cuenta con el consenso, la fraternidad y el fundamento del poder del pueblo. En el siglo XX latinoamericano, gobernantes como G. Vargas en Brasil (1930-1954), L. Cárdenas en México (1934-1940), J. D. Perón en Argentina (1946-1955), y muchos otros líderes llamados "populistas" (hasta Jacobo Arbenz, cuyo derrocamiento perpetrado en 1954 desde el Departamento de Estado norteamericano con la dictadura de Castillo Armas significó el fin de esta etapa histórica, coincidente con el golpe de Estado contra Sukarno en Indonesia y la caída posterior de G. A. Nasser en Egipto), fueron ejemplo de este tipo de acción hegemónica.

[6.24] En armonía con esta concepción de la hegemonía, Hannah Arendt recuerda que:

> El poder es siempre un poder *potencial* y no una intercambiable, mensurable y confiable entidad como la fuerza [física]. Mientras que ésta es la cualidad natural de un individuo visto en aislamiento, el poder surge entre los seres humanos cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan.[6]

[6.25] Sólo la acción hegemónica, entre la violencia y la unanimidad políticamente imposible (aunque factible técnicamente en los totalitarismos), permite que aparezca fenoménicamente en el campo político la esencia del poder político. Los otros tipos de acciones son su negación.

6 *La condición humana*, V, § 28 (Arendt, 1998, p. 222).

[6.3] La acción colectiva: el "bloque histórico en el poder"

[6.31] Antonio Gramsci, escribía desde la cárcel, con extrema claridad:

> Si la clase dominante ha perdido el consenso, no es más *dirigente,* es únicamente *dominante,* detenta la pura fuerza coercitiva (*forza coercitiva*), lo que indica que las grandes masas se han alejado de la ideología tradicional, no creyendo en lo que antes creían.[7]

[6.32] El gran pensador italiano expresa en estas cortas líneas todo el problema que deseamos sugerir. En un momento histórico hay una cierta organización social de sectores, de clases, de grupos que en alianza se transforman en un "bloque histórico en el poder". Pensemos cada expresión.

[6.33] En primer lugar, es un *bloque,* lo que indica una unidad inestable, que puede rápidamente disolverse y recomponerse.

[6.34] En segundo lugar, es *histórico*, coyuntural, eventual en el tiempo: hoy puede darse y mañana disolverse. El bloque de los grupos que realizaron la emancipación latinoamericana en torno a 1810 contra España, fue liderado por criollos blancos, en unidad estratégica y hegemónica con algunos españoles empobrecidos, los mestizos, los indígenas, los esclavos y otros, bajo el proyecto hegemónico de la "libertad" (cada uno le daba un matiz particular a este valor: el esclavo como liberación de la esclavitud, el indígena como recuperación de su tierra y derechos comunitarios, los mestizos como plena participación social, los criollos como separación de la dependencia colonial de España). Una vez concluida la gesta libertaria (aproximadamente en el decenio de 1820-1830), el bloque histórico se disolvió, y los criollos pasaron a ocupar aproximadamente el lugar de las burocracias hispánicas en América. El bloque se construye coyunturalmente, y de la misma manera se disuelve.

[6.35] En tercer lugar, está *en el poder.* Se encuentra entonces en el lugar del poder institucionalizado (*potestas*), y por lo tanto es el

7 *Quaderni* 3, § 34 (Gramsci, 1975, vol. 1, p. 311).

grupo de gobernantes o representantes cuya acción política puede ser ejercicio del poder *obediencial (flecha b* del *esquema 2.1)* o *fetichizado (flecha d)*. Si la "clase dominante"[8] (o el "bloque histórico en el poder"), dice Gramsci, "ha perdido el *consenso"* (es decir, ha perdido la *hegemonía,* porque las reivindicaciones que propone no incluyen las de las mayorías y por ello pierde el consenso), entonces ya no es "dirigente". Es decir, no dirige o no conduce, con la *virtù* exigida por Maquiavelo, el torrente de la *fortuna*. Y esto porque ha perdido el apoyo del poder "desde abajo" (la *potentia*): el poder institucional ha sido "defondado". La *potestas* o el poder institucional no cuenta ya con la potencia del pueblo, con su entusiasmo, con su benevolencia. Al contrario, al no participar en el *consenso,* el pueblo se ha desplazado hacia el *disenso* de la "ideología tradicional" (ideología que fundamentaba la obediencia del pueblo al poder dirigente y por ello consensual, en el sentido weberiano).

[6.36] Al "bloque histórico en el poder" no le queda, cuando ha perdido el consenso, sino la acción política como "fuerza coercitiva", y por ello de "hegemónica" (con el consentimiento del pueblo) se torna "dominante". La dominación como acción política, que se expresa como la mera fuerza externa violenta monopólica (militar o policial), manifiesta la crisis del "bloque histórico" y el comienzo de su final. La represión antipopular es un signo de la pérdida de poder de la institución opresora.

8 Aquí Gramsci debió escribir "clase *gobernante",* porque la clase es *dominante* después de perder el consenso y no *antes*.

TESIS 7

Necesidad de las instituciones políticas y la esfera material (ecológico, económico, cultural). Fraternidad

[7.01] El *nivel* de las instituciones (B), tiene por su parte tres *esferas* de organización institucional. La primera *esfera* de instituciones funcionaliza la producción y aumento del *contenido* de las acciones e instituciones políticas [→7.3, 18] (*M* del *esquema 6.1)*. La segunda *esfera* es la de las instituciones procedimentales-normativas de legitimación [→8, 1-2, 19] (*L*). La tercera *esfera* es la de las instituciones que permiten la factibilidad o realización empírica concreta de las dos anteriores [→8.3, 20] (*F*). Ténganse siempre en cuenta estas *tres esferas institucionales* del *nivel B* de la política.

[7.1] Lo social, lo civil y lo político

[7.11] Si lo privado y lo público son grados de *intersubjetividad* [→1.3]; lo social, lo civil y lo político son grados de *institucionalidad* de acciones o sistemas del campo político.

[7.12] La política tiene que ver esencialmente con "lo social" —aunque equivocadamente H. Arendt lo niegue—. En último término, los objetivos del *contenido,* la *materia* de la política son la satisfacción de las reivindicaciones sociales (pasadas y ya

institucionalizadas en su cumplimiento, o futuras y todavía no resueltas, de donde procede la necesidad de las transformaciones institucionales). Lo social es el ámbito o subcampo del campo político atravesado por los campos materiales [→ *esquema 7.1*] (ecológico, económico, cultural, etc., puestos en acción por Nuevos Movimientos Sociales) que cuando los actores toman conciencia de sus reivindicaciones no cumplidas se produce la crisis (aparece el "problema social"). La política debe resolver ese "problema social".

[7.13] "Lo civil", por su parte, tiene dos significaciones equívocas. En primer lugar, lo civil es lo no-político. En este caso el sujeto es actor en otros campos prácticos.[9] En cierta manera la distinción moderna del "estado de naturaleza" de alguna manera indicaba que el actor político tenía un *antes* y un *fuera* del campo político —no es sólo ciudadano—. En segundo lugar, lo civil se distingue de lo político por su grado de sistematicidad institucional política. Es el sujeto que en el campo político no es representante en el sistema político. En este caso hablaremos nosotros de Sociedad civil (el Estado ampliado de Gramsci) y la Sociedad política (el Estado en sentido restringido). El "estado civil" o el "estado político", en cambio, en las filosofías modernas hasta el siglo XVIII (desde Hobbes hasta Kant) tenían el mismo significado, y tendían a significar al ámbito del Estado (el Leviatán).

[7.14] "Lo político", en relación a lo social y a lo civil, es, por una parte, la misma Sociedad civil (que para Gramsci significa un nivel de gran importancia política, incluyendo la cultura e instituciones en otras clasificaciones "civiles", como universidades privadas, medios de comunicación, algunas comunidades religiosas, etc.). En este sentido todo ciudadano es un actor político. Pero, en sentido restringido, lo político podría reservarse para el nivel más alto

9 Los derechos señalados como civiles en realidad respetan la plena posibilidad del ciudadano de cumplir tareas en otros campos. Los derechos subjetivos también reconocen facultades o capacidades del sujeto antes o después de ser actor del campo político. El sujeto no es sólo ciudadano, sino padre de familia, obrero de fábrica, miembro de una comunidad religiosa, de un club de fútbol, etc. Todas esas dimensiones son consideradas derechos civiles, subjetivos e individuales.

institucional de la *potestas*, gracias a cuyas mediaciones los representantes electos pueden ejercer delegadamente el poder (la Sociedad política o el Estado, su gobierno y sus burocracias).

[7.2] Las instituciones políticas en general

[7.21] En cierta manera la acción política [→ 6] es un momento puntual, contingente, perecedero. Con la repetición en el tiempo y la sistematización del campo político las acciones se *depositan,* se *coagulan* en instituciones (cuya totalidad hemos denominado la *potestas*, que no es el Estado [→8.3, 20], que acumulan lo alcanzado por las acciones estratégicas y son condición de acciones futuras. Las instituciones son condiciones condicionadas[10] condicionantes[11] —como expresaba Marx acerca de la producción en los *Grundrisse*.

[7.22] Para el anarquista extremo toda institución es siempre represión, opresión, injusticia. Para el conservador toda institución es perenne e intocable. Para una política realista y crítica las instituciones son *necesarias*, aunque nunca perfectas; son entrópicas y por ello *siempre* llega el momento en el que deben ser transformadas, cambiadas o aniquiladas.

[7.23] Hay como una diacronía de las instituciones o grados de cumplimiento de sus funciones. a] En su nacimiento, las instituciones responden a reivindicaciones negadas y por ello organizan el desarrollo de la vida o la legitimidad. Son *disciplinas* o límites (los *diques* de Maquiavelo) de toda acción eficaz. b] En la época clásica, de equilibrio, las instituciones cumplen su función adecuadamente, pero comienzan a producir un peso inerte que tiende a perpetuarse no funcionalmente. c] En la crisis institucional la institución se vuelve burocrática, autorreferente, opresora, no funcional. Es necesario transformarla o suprimirla. El fetichismo institucional es un apegarse a la institución como si fuera un fin en sí.

10 Ya que siempre es fruto "condicionado" de una acción previa o de otra institución.

11 Una vez instituida es "condicionante" de toda acción futura, que deviene "función" o cumplimiento de un objetivo determinado.

[7.24] S. Freud pensaba que "la cultura era la postergación del deseo", en el sentido de que el deseo de dormir, por ejemplo de un campesino, debe ser disciplinado para interrumpirlo, postergarlo al madrugar para trabajar el campo. El dolor del madrugar compensa sin embargo el hambre del recolector de raíces o del cazador. La disciplina del agricultor es un cierto dolor; pero el dolor del hambre del que debe sin seguridad buscar todo el día comida es mayor. La institución de la agricultura posterga el deseo de comer todas las semillas (dejando algunas para la siembra del año próximo), el deseo de dormir más tiempo, el deseo de vagar sobre las planicies del nómada, etc. Pero esa disciplina (que M. Foucault pareciera condenar) es útil para la vida y necesaria para mejorarla cualitativamente. Es el momento a] de la institución. Pero cuando el dolor que produce la institución (en especial cuando es de dominación u opresión, como en el caso del Estado liberal que obliga a los trabajadores del capitalismo a respetar un sistema del derecho que los limita, que los oprime para que cumplan el placer del otro)[1] no compensa la satisfacción que produce, indica que ha llegado el momento de su transformación (C).

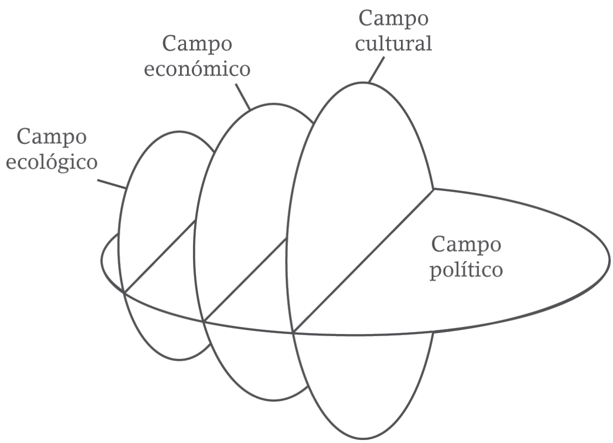
[7.25] Hay al menos tres esferas de institucionalidad política. 1] La conducente a la producción, reproducción y aumento de la vida de los ciudadanos. Es el *contenido* de toda acción política y por ello la denominaremos *material*.[2] En este caso el campo político se cruza con los campos ecológico, económico, cultural, etc. 2] La esfera de las instituciones que garantizan la legitimidad de todas las acciones e instituciones restantes de todo sistema político. Es la esfera *formal* o procedimental normativa. Se cruzan ahora los campos del derecho, de los sistemas militares, policíacos, carcelarios, etc. 3] La esfera de

1 El obrero es obligado a trabajar creando *plusvalor* de la nada del capital. Esa creación de "más-valor" es "menos-vida" para el obrero, menos satisfacción, más dolor. La ley le obliga a cumplir un sistema injusto. En este caso la institución política reprime, mata. La revolución burguesa en Inglaterra organizó primero las instituciones disciplinarias del liberalismo, después cumplió la revolución industrial, y con ambos sistemas (en los campos político y económico) impuso *obediencia* a los trabajadores bajo pena de desocupación o cárcel.

2 En mi *Ética de la liberación* (Dussel, 1998, cap. 1 y 4) explico ampliamente el tema.

la factibilidad política, donde las instituciones permiten ejecutar los *contenidos* dentro de los marcos de la *legitimidad* (en último término es la administración del Estado, pero incluye muchas otras instituciones de la Sociedad civil y de lo social).

Esquema 7.1
Campos materiales que cruzan el campo político



Aclaraciones al esquema 7.1. El campo político es atravesado por diversos campos, en este caso campos materiales: el ecológico, el económico, el cultural. Hay muchos otros.

[7.3] Las instituciones políticas de la esfera material. Fraternidad

[7.31] Para el liberalismo la política no se ocupa de lo económico (es el *laissez faire*), porque este campo goza de una lógica tan compleja que es mejor no meter mano humana (la "mano divina" es suficiente para producir en el mercado el equilibrio debido). El Estado mínimo de un R. Nozick reduce la política también a lo mínimo (es un anarquismo de derecha). Es la plena *libertad* individual económica (postulado ideal de la modernidad).

[7.32] Para el marxismo estándar, lo económico debe ser completamente planificado desde los órganos políticos. Se intenta así una plena *racionalización* anticipada de la economía sin mercado (otro postulado ideal pleno de la modernidad). El Estado planificador termina por eliminar la política (ya que desaparece la esfera de la legitimidad democrática, la intervención autónoma y libre de los ciudadanos, la discusión razonable de las opciones para llegar a acuerdos que obliguen subjetivamente a la adhesión al consenso compartido). La pretensión de plena planificación reduce la política a la *administración* (razón instrumental), y destruye la *institución* del mercado, que aunque nunca produce equilibrio (y por ello es necesaria una cierta intervención estratégica, inteligente y mínima de planificación democrática), es sin embargo necesaria.

[7.33] En primer lugar, el campo político (y sus sistemas) está siempre atravesado por el campo *ecológico* (y sus sistemas). Hasta hace muy poco la política no había descubierto su responsabilidad ecológica. En realidad es su función esencial, desde su origen. La política es una actividad en función de la producción, reproducción y aumento de la vida de los ciudadanos; aumento sobre todo cualitativo de la vida. Hoy, principalmente el sistema económico (en su nivel tecnológico) está poniendo en crisis la posibilidad de la simple *vida desnuda* (para cambiar el sentido de la expresión de G. Agamben). La previsión de la permanencia de la vida de la población de cada nación en la humanidad que habita el planeta Tierra es la primera y esencial función de la política. El criterio de sobrevivencia debe imponerse como el criterio esencial de todo el resto. Una humanidad extinguida obviamente aniquilaría el campo político y todos sus sistemas posibles. Es la condición *absoluta* del resto, y sin embargo no se tiene conciencia normativa de su gravedad. Hay que crear las instituciones pertinentes.

[7.34] En segundo lugar, el campo político está siempre cruzado por el campo *económico* (y sus sistemas). De esto siempre se tuvo conciencia, desde los sistemas esclavistas, de riego, de intercambio mercantil y agricultura de la Mesopotamia, el fecundo Nilo del Egipto, los ríos Indo o Amarillo, los lagos Tezcoco o Titicaca. Todos

los sistemas políticos tuvieron conciencia de la importancia condicionante de la economía. La política debe conducir al bien común las actividades de un sistema concreto del campo económico. No hay que confundir el campo económico con el sistema económico capitalista, uno de los posibles, finito y que, necesariamente, tendrá un final y será remplazado por otros más eficaces para la sobrevivencia de la humanidad. Por el momento, es necesario descubrir las relaciones entre ambos campos y sistemas. El sistema político liberal nació como condición del sistema capitalista en Inglaterra, como hemos ya indicado. Son posibles otros sistemas en ambos campos, y se hacen necesarios al descubrir los catastróficos efectos negativos no intencionales del sistema económico actual. La política tiene su responsabilidad.

[7.35] En tercer lugar, el campo político es inevitablemente atravesado por el campo *cultural* (y sus sistemas y subsistemas, incluyendo los religiosos). Este aspecto fue muy descuidado por la izquierda, que dio primacía absoluta a lo económico. En este comienzo de 2006, el presidente indígena de Bolivia, Evo Morales, definió a sus proyectos políticos como una "Revolución cultural". Y ciertamente lo ha sido. La inclusión de la identidad cultural de los pueblos, afirmando su diferencia, su diversidad, ha sido resaltada por la Revolución sandinista (gracias a un Ernesto Cardenal), por la Revolución zapatista (por la exaltación de la cultura maya), y por los "cocaleros" nombrados de Bolivia. La dimensión de la narrativa y los ritos religiosos deben ser incluidos igualmente como aspectos constitutivos centrales de las culturas ancestrales (el llamado "núcleo ético-mítico" por P. Ricoeur). Al mismo tiempo, la antigua crítica de la ideología ha tomado el sentido de una crítica de las teologías (desde la sugerencia de C. Schmitt, pero principalmente de F. Hinkelammert en América Latina, y teniendo en cuenta la importancia política de la teología de la liberación como narrativa que fundamenta la praxis del pueblo, como crítica de los fundamentalismos cristiano, judío, musulmán).

[7.36] Las instituciones políticas deben saber responder a las reivindicaciones de esos campos materiales, y tiene la

responsabilidad de una cierta conducción y ordenamiento de todos esos campos. No en vano todos los estados tienen secretarías o ministerios de Medio Ambiente, de Economía (con la emisión del dinero, aduanas, tesorería, bancos del Estado, etc.), de Educación, a veces de Cultura, de Asuntos Religiosos, etc. Es decir, la política interviene en todos los campos materiales en tanto política, y no en tanto actor que pudiera desarrollar funciones específicas de cada campo material.

[7.37] La *fraternidad* es la amistad —como enseña J. Derrida—[3] que aúna las voluntades y da solidez al poder. Es también un postulado incumplido de la Revolución burguesa de 1789.

---

3 Derrida, 1994.

TESIS 8

Las instituciones de las esferas de la legitimidad democrática y de la factibilidad. Igualdad y libertad. La gobernabilidad

[8.1] Esfera "formal" de la legitimidad democrática

[8.11] Llamamos "formal" a esta esfera porque se trata de la *forma* o *procedimiento* que debe usarse para que la acción o la institución (y las decisiones que están debajo de ambas) sean legítimas. Lo que en ética es *válido* es subsumido en política como *legítimo*. Para que esas mediaciones prácticas sean legítimas es necesario, idealmente, que todos los ciudadanos puedan participar de alguna manera simétricamente con razones (no con violencia) en la formación del consenso, en los acuerdos que se tomen. En este sentido la esfera de la legitimidad es la propia de la razón práctica discursiva —en un sentido aproximado al de K.O. Apel o J. Habermas. La legitimidad fortalece entonces el momento de la *unidad* de las voluntades por el consenso.

[8.12] En los últimos cinco mil años (al menos desde las ciudades fenicias del este del Mediterráneo), las comunidades políticas fueron inventando *instituciones* que permitían ir creando las mediaciones entre la comunidad política como un todo y los gobernantes que, necesariamente, son muchos menos. La representación, la discusión reglamentada (con votaciones y otros instrumentos)

en órganos que deciden y dictan las leyes, la aparición de códigos donde se comienzan a estipular comportamientos definidos que pueden recibir premio o castigo, la formación de cuerpos cuasi-policiales que pueden aprehender a los infractores, la vigencia de jueces con autoridad de juzgar, la superación de la ley bárbara del talión, el salvaje del "ojo por ojo" —previa a toda ley y fruto de la venganza y el "hacer justicia con las propias manos"—, hizo surgir lentamente "sistemas institucionales de legitimación".

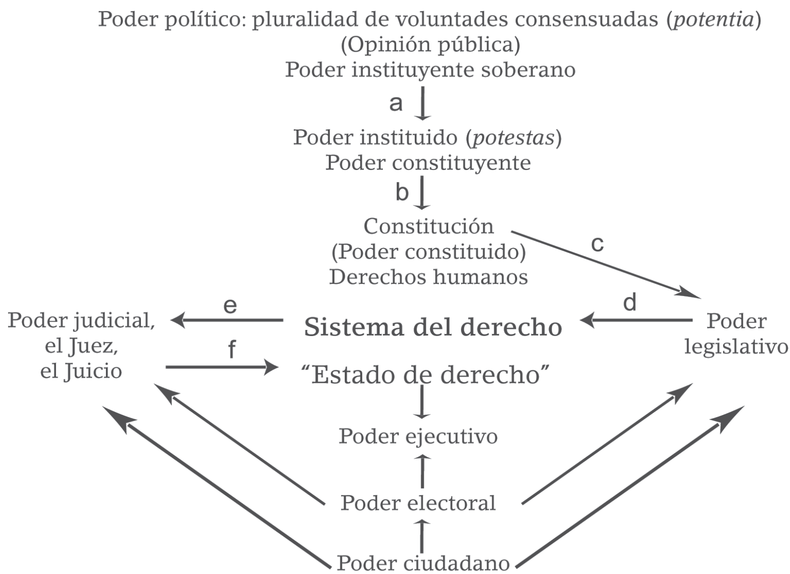
[8.13] De los diversos sistemas de gobierno (la monarquía o las repúblicas) se fue lentamente decantando la *democracia* como el único factible para alcanzar legitimidad. Hoy, de lo que se trata es de determinar o mejorar los diversos tipos de democracia (la democracia republicana, liberal, socialdemócrata, del Estado de bienestar, populista de los Estados poscoloniales, etc.). Los diversos sistemas democráticos *empíricos* son siempre concretos, inimitables en bloque por otros Estados y siempre mejorables. La democracia es un sistema perpetuamente inacabado.

[8.14] La democracia no es solamente una institución *procedimental* (una mera forma para llegar al consenso), sino que es *normativa*. El hecho de intentar siempre una mayor simetría y participación de los ciudadanos —nunca perfecta, siempre perfectible— no es sólo un comportamiento *externo* o *legal* (como harían pensar ciertos textos de I. Kant), sino una obligación subjetiva del ciudadano que en comunidad ha promulgado ciertas leyes para fijar lo que debe obrar y, al mismo tiempo, lo que debe obedecer él mismo (ella misma), por haber participado por principio en dicha decisión. *Pacta servanda sunt* ("los pactos deben cumplirse"). El que hizo un pacto es, por definición, el que debe cumplirlo, y sería una contradicción preformativa si dispone algo para otros, y el mismo que lo decide no lo cumple. La obediencia de la ley no es *externa* (puramente legal o procedimental), es subjetiva, normativa, porque el actor político que es soberano al dictar la ley debe ser obediente en su cumplimiento. El ejercicio delegado del poder *obediencial,* por su parte, cumple con la ley también, pero aún más obligatoriamente debe *obedecer a la comunidad* porque es su representante [→ 4.2].

[8.2] El sistema del derecho y el "Estado de derecho". Igualdad

[8.21] El sistema de la legitimidad política tiene un momento central referencial: el "sistema del derecho", en sentido amplio. Véase el lugar de un tal *sistema* en el *esquema 8.1*.

Esquema 8.1
Algunos aspectos de la institucionalidad del Estado con respecto a la esfera formal



[8.22] Cuando el poder indiferenciado (*potentia*) decide organizarse institucionalmente, el ejercicio delegado del poder se determina (*flecha a*) en primer lugar como poder instituido (*potestas*) que, con respecto a una posible Constitución, se *pone* a sí mismo como poder constituyente (que se concreta como Asamblea

constituyente, *flecha b)*. La *Constitución* (que debe positivizar los *derechos humanos*) establece (*flecha c*) por su parte necesariamente un órgano que deberá dictar las leyes. Así nace el *poder legislativo* que promulga y actualiza permanentemente (*flecha d*) el *sistema del derecho* constitucionalmente. Por su parte, el *poder judicial*[4] interpreta el sistema del derecho y lo *aplica* a los casos singulares, resolviendo los conflictos que se presentan en la comunidad política *(flecha f)*. Todos los niveles indicados, y hecho además hábito en la comunidad política de manera estable, consensual y última instancia normativa, crea un "Estado de derecho". El mismo *poder ejecutivo* (que entraría dentro de la esfera de la factibilidad [→8.3] actúa legítima y administrativamente dentro del marco legal (del derecho). El *poder electoral,*[5] por su parte, confecciona el padrón y las listas de los candidatos, y juzga la legitimidad de todos los procesos electorales de todos los poderes restantes y de todas las instituciones (políticas y civiles, si lo requieren estas últimas). El *poder ciudadano* es la última instancia fiscalizadora (que debiera ser la culminación de todo un procedimiento permanente de participación de los miembros de la comunidad desde su base) de todos los demás poderes e instituciones. Todo esto exige una descripción muy detallada que deberá estudiarse en el futuro[6].

[8.23] Por su parte, la Revolución burguesa de 1789 propuso un postulado procedimental-normativo: la *igualdad.* Sin embargo, empíricamente, le será imposible implementarlo, pero no sólo por la imposibilidad intrínseca de todo postulado, sino que, apoyándose de hecho en el campo económico en el sistema capitalista, en vez de situar a los ciudadanos cada vez más simétricamente, a lo largo

---

4 La Suprema Corte de Justicia o el Tribunal Constitucional en última instancia, debe ser igualmente el que juzgue la constitucionalidad de las leyes e instituciones, y debiera corresponderle algo más, es decir, el poder juzgar sobre aparición de *nuevos derechos* (por las luchas de reconocimiento de movimientos sociales) y sobre el hecho de que acontezca la necesidad de una modificación constitucional.

5 Nos estamos anticipando a cuestiones que trataremos en la *Segunda parte* [→20], novedad de la Constitución bolivariana de Venezuela (1999).

6 He concluido una *Política de la liberación,* en la que a través de tres largos volúmenes, indico esta temática con mayor detalle (Dussel, 2007).

de los dos siglos de su formulación las asimetrías sociales crecieron inmensamente, por lo que la *igualdad* no se ha conseguido, lo que pone en tela de juicio la legitimidad misma de la democracia liberal, moderna, burguesa.

[8.24] La política es por último la institución que hace efectivo el monopolio de la coacción legítima.

[8.3] Las instituciones de la "factibilidad" política. La Sociedad civil y política. Libertad y gobernabilidad

[8.31] Las instituciones en cuanto tales son mediaciones de factibilidad. "Hacen posible" (*factibles*) usar medios apropiados para cumplir los fines asignados —sería ejercicio de la razón instrumental o estratégica, en el sentido de W. Weber o M. Horkheimer. Pero, de manera más estricta, en el campo político, y en todo sistema político, son necesarias instituciones no sólo materiales (para reproducir y aumentar la vida del ciudadano) o de legitimidad (para operar dentro del consenso mutuamente aceptado), sino igualmente instrumentos administrativos que permitan cumplir con los fines de las otras dos esferas (la material y la formal indicadas). Ésta es la esfera de la factibilidad política.

[8.32] Por ejemplo, sin un sistema de recaudación de recursos (impuestos) no es posible financiar todas las instituciones políticas. Un país inmensamente rico, técnica y económicamente hablando, tendrá más recursos que uno pobre. La política del primero tendrá más posibilidad (factibilidad) de cumplir sus fines. Hemos visto que la *factibilidad* es una de las determinaciones del poder en cuanto tal [→2.3]. Si no hay factibilidad instrumental o administrativa (que incluye igualmente, por ejemplo, una fuerza militar defensiva y popular) la dicha comunidad no tiene poder suficiente para ser gobernable.

[8.33] Las micro instituciones de la factibilidad política, cuyos fines públicos son particulares, son todas las instituciones de la *sociedad civil* (aun escuelas privadas, comunidades religiosas, medios de comunicación, etc.), y las asociaciones sociales que cruzan el umbral de lo meramente social y penetran el ámbito

propiamente político del Estado (por ahora en sentido ampliado según A. Gramsci).

[8.34] La macro institución de la factibilidad es la *sociedad política* o el Estado (en sentido restringido), cuyos fines universales engloban toda la comunidad política, y ha tenido una larga institucionalización a través de los últimos cinco milenios.[1] Forman parte del Estado los cinco poderes ya aludidos, la policía, el ejército, las instituciones de educación pública, ciertas empresas del Estado, etcétera.

[8.35] Toda esa estructura del sistema político torna la vida política dentro del campo político *gobernable*. La *gobernabilidad* es una virtud de un sistema, que en principio es ambigua. Sin gobernabilidad no hay vida política; con una gobernabilidad fetichizada [→5] tampoco hay vida política estable en el largo plazo. La expresión "gobernabilidad de la democracia" puede ser entendida como una expresión cínica;[2] en el sentido de que la legitimidad democrática no es la última instancia del juicio, sino que existiría una valoración *superior,* que no es ya la de la comunidad política misma, sino la de un poder extranjero, metropolitano, imperial, militarmente poderoso.

[8.36] En esta esfera se sitúa el postulado burgués de la *libertad* (el "primer principio" de J. Rawls). Esta facultad (y derecho) permite al ciudadano obrar con autonomía y sin ataduras, eligiendo lo mejor. Sin embargo, y nuevamente, la pobreza, por ejemplo, impide a los ciudadanos necesitados ("el problema social") obrar libremente, porque no tienen posibilidad objetiva de intervenir en la vida pública, acosados por la vulnerabilidad cotidiana.

---

1 Samir Amin (1974) indica que en Egipto el Estado existe desde hace al menos cinco mil años, desde las primeras dinastías faraónicas, con sus clases dominantes, sistema de tributos, escritura que permitía guardar memoria de los acontecimientos, de códigos legales, etc. Enrique Florescano (2004) muestra igualmente la antigüedad del Estado en el mundo maya, por ejemplo, en torno a la figura teogónica de los reyes.

2 Como cuando un miembro del Departamento de Estado de Estados Unidos declara que H. Chávez pudo ser elegido mayoritariamente, anotando que lo mismo aconteció con A. Hitler. El Imperio se arroga así el derecho de *calificar* todo proceso democrático. Si el elegido es sumiso a la Voluntad de Poder externa, es declarado *verdaderamente* democrático; si responde al pueblo ejerciendo obediencialmente el poder (y no obedeciendo al Imperio de turno) *no es* democrática.

[8.37] En las esferas de la legitimidad democrática y la factibilidad, la "opinión pública" juega una función insustituible. La "opinión pública" penetra la totalidad del cuerpo político, siendo el momento "hermenéutico" (interpretativo) de todos los otros aspectos de la vida del campo político; de allí su centralidad ontológica: es como una precomprensión antidiscursiva de lo político[3] (que no puede dejarse sin reglamentar jurídicamente en manos de las transnacionales privadas del "negocio" de las noticias y la "diversión"). La política como "espectáculo", y no como "participación" y como "cultura" en la que hay que educar al pueblo, es la *corrupción* política de la información a la que nos conduce la medio-*cracia* (el poder político fetichizado del dinero penetra todos los intersticios de los sistemas políticos, invirtiéndolo: poniéndolo al servicio del poder *como dominación* [→5]). La comunidad política puede ser alienada.

3 Lo que las "imágenes" televisivas determinan como "malo" o "injusto" (que siempre es una cierta *interpretación)* se impone al espectador como *la realidad misma.* El mejor político puede ser completamente *destruido* por los medios de comunicación.

TESIS 9

La ética y los principios normativos políticos implícitos. El principio material de la política

[9.1] Ética y normatividad política

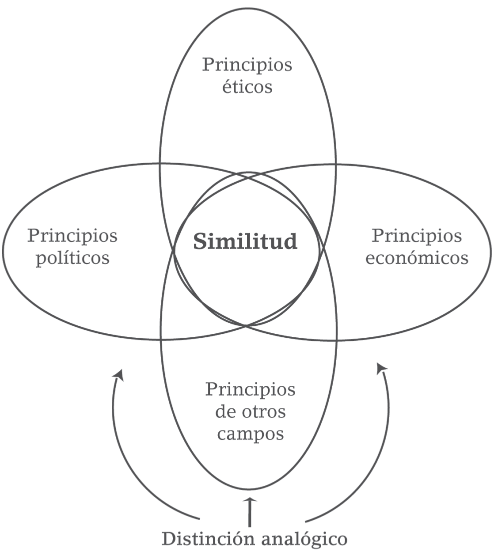
[9.11] Se ha planteado inadecuadamente de muchas maneras la relación entre la ética y la política. La primera manera es la no relación entre la ética (como obligación subjetiva del singular) y la política (que queda determinada de una manera externa, legal o coactivamente). Es aproximadamente la posición de Kant. En cierta manera la política pierde toda normatividad y sus reglas son puramente procedimentales o "maquiavélicas".

[9.12] Otros opinan que hay una "ética política", pero en cierta manera la solución es tan ambigua como la anterior. Los principios de la ética política son éticos, y la política como tal puede ejercerse sin tales principios extrínsecos.

[9.13] La posición de K.O. Apel o J. Habermas intenta indicar la manera en que los principios morales-discursivos abstractos se aplican al principio democrático o del derecho. Al menos en este caso se salva la normatividad, pero se cae en un formalismo (hay sólo principios políticos formales: el democrático o del derecho).

[9.14] La solución entonces es diversa. En primer lugar, es necesario aceptar que la ética tiene principios normativos universales.[4] Pero la ética no tiene un campo práctico propio, ya que ningún acto puede ser *puramente* ético. Siempre se juega en algún campo práctico concreto (económico, político, pedagógico, deportivo, familiar, cultural, etc.). Por otra parte, la *obligación* ética se ejerce de manera *distinta* en cada campo práctico. La obligación del "¡No matarás!" (*la similitud* ética) se ejerce en el campo político como un "¡No matarás al antagonista político!" En esta obligación consiste la *normatividad* (deber, exigencia) del campo político (análoga a la normativa ética, que es el analogado principal abstracto). Los principios políticos *subsumen, incorporan* los principios éticos y los *transforman* en normatividad política.

Esquema 9.1
Subsunción analógica de los principios éticos en el campo político



4 Véase Dussel, 1998.

Aclaraciones al esquema 9.1. En el ámbito de la *similitud* (semejanza) la obligatoriedad de los principios éticos coincide con todos los demás (*Similitud* = Principios políticos ∩ Principios económicos ∩ Otros principios); y es lo que tienen de *semejantes,* no de *identidad* (por ejemplo: el "¡No matarás...!" ético en el caso de cada campo, no es idéntico, sino sólo semejante). El nivel de la *distinción analógica* es en lo que cada principio no coincide con los otros (pero no son *diferencias específicas* sino *analogados*). Así se enuncian los analogados: "¡No matarás [*similitud*] *al competidor en el mercado* [propio del principio económico]!", en el campo económico. "¡No matarás [*similitud*] *al antagonista en el conflicto por la hegemonía* [en la política]!", en el campo político. Otros campos: "¡No matarás [*similitud*] al hijo/a!", en el campo pedagógico (como no mató Abraham a Isaac, no así en el caso de Edipo). "¡No matarás [*similitud*] *a la mujer*!", en el campo de género; etcétera.

[9.15] Los principios políticos son, por otra parte, principios *intrínsecos* y *constitutivos* de la *potentia* [→2] (el poder de la comunidad) y también de la *potestas* [→3] (del ejercicio delegado del poder), ya que cada determinación del poder es fruto de una *obligación* política que impera como deber a los actores en sus acciones y en el cumplimiento de la función de las instituciones. Los principios políticos constituyen, fortalecen y regeneran *por dentro,* obligando a los agentes, a afirmar la voluntad de vida, en el consenso factible de toda la comunidad, en sus acciones en vista de la hegemonía (como poder obediencial) y alentando el cumplimiento de las tareas de cada esfera institucional [→7-8. 17-20] (material, formal de legitimidad y de factibilidad eficaz).

[9.16] El que no cumple los principios normativos de la política no sólo es un político injusto (subjetivamente), *sino que objetivamente debilita y carcome el poder,* las acciones y las instituciones a través de las cuales pretende gobernar. El fetichismo del poder [→5.1] (que es el no cumplimiento de la normatividad política) es autodestructivo. Aísla el poder delegado (*potestas*) de la fuente del poder (*potentia*).

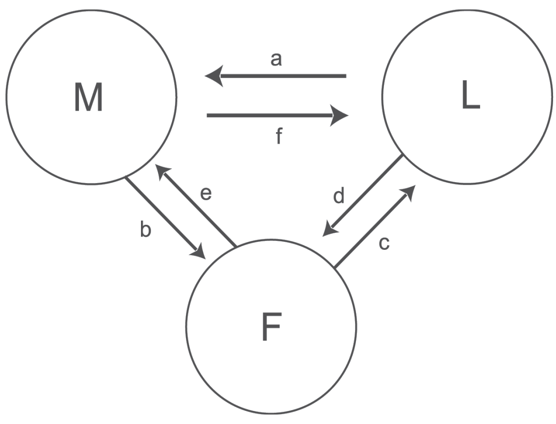
[9.2] Los tres principios "implícitos"

[9.21] Los principios políticos imperan *implícitamente,* como las reglas gramaticales que una madre enseña a su hijo, aunque no sepa nada de gramática, cuando le corrige exclamando: "¡No se dice casa *colorado,* sino *colorada*!" —la madre sabe implícitamente las reglas de la concordancia de los géneros del sustantivo y de los adjetivos. De la misma manera todos los políticos saben *implícitamente* los principios. Sin embargo, es bueno *explicitarlos*, para tener más conciencia normativa, para poder enseñarlos más claramente, para poder fundamentarlos.

[9.22] Al menos los principios normativos de la política, los esenciales, son tres. El principio *material* (*M*) obliga acerca de la vida de los ciudadanos; el principio *formal* (*L*) democrático determina el deber de actuar siempre cumpliendo con los procedimientos propios de la legitimidad democrática; el principio de *factibilidad* (*F*) igualmente determina operar sólo lo posible (más acá de la posibilidad anarquista, y más allá de la posibilidad conservadora).

[9.23] Estos principios, sin última instancia, se determinan mutuamente, siendo cada uno de ellos la condición condicionante condicionada de los otros.

Esquema 9.2
Mutua codeterminación de los principios políticos



Aclaración al esquema 9.2: M: Esfera material. L: Esfera formal normativo procedimental del sistema de legitimación o democrático. F: Esfera de factibilidad estratégica. Las flechas *a, b, c, d, etc.,* indican la mutua determinación y su dirección sin última instancia.

[9.24] En la tradición marxista estándar el principio material (económico) es la última instancia. En la tradición liberal el principio formal-democrático es la última instancia. En el cinismo de la política sin principios, la factibilidad opera sin restricción alguna. Se intenta aquí superar estas posiciones reductivas. La *flecha a* indica la determinación formal de la legitimidad democrática de todas las acciones e instituciones económicas, ecológicas, culturales. *La flecha f*, por el contrario, indica la determinación material de las acciones o instituciones democráticas, y así sucesivamente.[1]

Se trata entonces de una mutua y compleja codeterminación sin última instancia.

[9.3] El principio político-material

[9.31] Toda la filosofía política moderna europea supone siempre el principio *material* que deseamos indicar. T. Hobbes explica en el *Leviatán* (1642), que en el "estado de naturaleza" unos individuos establecen un continuo estado de guerra; unos matan a los otros. Para que la *vida sea posible* es necesario celebrar un pacto; se establece así el "estado civil", donde es posible la sobrevivencia. Este razonamiento se encuentra debajo de la argumentación de B. Spinoza, J. Locke o J. J. Rousseau. Se presupone entonces que la institucionalidad política está fundada en posibilitar la producción,

1 Practíquense las otras posibilidades. Por ejemplo, la *flecha b* indica la determinación material de la factibilidad. Por ejemplo: un país pobre ("¡Debes defender la vida del pueblo!") no puede tener un ejército ofensivo técnicamente poderoso, pero podría desarrollar una táctica defensiva que le permitiría derrotar al mejor ejército ("¡Debes decidir lo factible!"). ¿No es el caso del pueblo español al comienzo del siglo XIX contra Napoleón o Iraq contra G. W. Bush todavía en 2006?

reproducción y aumento estable de la vida de los ciudadanos en comunidad política (*la potestas* [→3]).

[9.32] *Material* no quiere significar algo físico, sino *contenido*. Como cuando se dice: "El contenido o la materia que expongo en este libro es la política". En este sentido, el *contenido* (o la *materia*) de toda la política (de sus actos, instituciones, etc.) es en última instancia la vida humana, la vida concreta de cada uno, la "vida desnuda" —más concreta que la *nuda vita* de G. Agamben—. Toda acción o institución política tiene por contenido la referencia a la vida. La agricultura produce alimentos para la vida. Los caminos acortan la distancia para cumplir funciones que, de mediación en mediación, es siempre al final alguna dimensión de la vida humana. De lo que se trata en política es de crear las condiciones para la posibilidad de la vida de la comunidad (y de cada miembro) y para su acrecentamiento: una vida posible; una vida cualitativamente mejor. Escribía Johann G. Fichte:

> El objetivo de toda actividad [política] humana es *poder vivir* y a esta *posibilidad de vivir* tienen el mismo derecho todos aquellos a los que la naturaleza trajo *a la vida*. Por eso hay que hacer la división ante todo de tal manera que todos dispongan de los medios suficientes para subsistir. ¡*Vivir y dejar vivir*![2]

[9.33] Por ello, una descripción mínima del indicado principio material podría enunciarse de la siguiente manera: Debemos operar siempre para que toda norma o máxima de toda acción, de toda organización o de toda institución (micro o macro), de todo ejercicio delegado del poder obediencial, tenga siempre por propósito la *producción, mantenimiento y aumento de la vida inmediata* de los ciudadanos de la comunidad política, en último término de toda la humanidad, siendo responsables también de esos objetivos en el mediano y largo plazo (los próximos milenios).[3] De esta manera, la acción política y las instituciones podrán tener *pretensión política*

---

2 *El Estado comercial cerrado* (1800), Lib. 1, cap. 1, II; Fichte, 1991, p. 19.

3 El "cortoplacismo" de los sexenios o cuatrienios ha corrompido la política nacional e internacional, de manera que un proyecto de s

de verdad práctica, en la subesfera ecológica (de mantenimiento y acrecentamiento de la vida en general de planeta, en especial con respecto a las generaciones futuras), en la subesfera económica (de permanencia y desarrollo de la producción, distribución e intercambio de bienes materiales) y en la subesfera cultural (de conservación de la identidad y crecimiento de los contenidos lingüísticos, valorativos, estéticos, religiosos, teóricos y prácticos de las tradiciones culturales correspondientes). La *satisfacción* de las necesidades de la corporalidad viviente de los ciudadanos (ecológicas, económicas y culturales) probarán *como hecho empírico* el logro de la pretensión política de justicia del gobernante. Es un principio con pretensión universal, cuyo límite es el planeta Tierra y la humanidad en su conjunto, en el presente y hasta en el lejano porvenir.

[9.34] ¡La política es ante todo una acción en vista del crecimiento de la vida humana de la comunidad, del pueblo, de la humanidad!

---

vencia de la humanidad dentro de los próximos mil años, lo que sería perfectamente factible, es impensable.

TESIS 10

Los principios normativos políticos formal-democrático y de factibilidad

[10.01] Veamos primeramente en un cuadro la complejidad del orden estructural de los tres *niveles* arquitectónicos sugeridos más arriba [→ 6.01], desde el punto de vista de los principios normativos, de los postulados políticos [→ 17.3], de las utopías políticas, de los sistemas políticos concretos, de los proyectos políticos como fines de la acción, etcétera.

Esquema 10.1

Diversos grados lógicos de abstracción y de aplicación de los principios, momentos teleológicos[1] *y acciones, y sus efectos desde un orden político dado*

Nivel C. Principios políticos	
1. Orden ontológico u *omnitudo realitatis*	-Fundamento ontológico o constitución real del viviente humano
2. Principios éticos *implícitos*	-Primer grado de abstracción
3. Principios políticos *implícitos*	-Subsume el nivel anterior
4. Postulados políticos	-Son enunciados de perfección[2]
5. Utopías políticas[3] y paradigmas[4]	-Se imaginan con contenidos históricos
Nivel B. Instituciones políticas	
6. Sistema político histórico concreto	-Se conforman instituciones según los principios, postulados, proyectos, etcétera.

1 "Teleológico" significa que fija "fines a la acción".

2 Semejante a los postulados históricos o políticos de Kant. Son los "conceptos trascendentales" de Hinkelammert [→17.3].

3 No son "principios" normativos políticos, sino ideas regulativas que *orientan* el nivel de la acción política (*A.* y la corrección de sus *efectos* negativos, *niveles 12-13)*.

4 Desearíamos distinguir entre las utopías (narrativas como las de Thomas Moro), y los modelos o paradigmas de sistemas políticos como el del sistema liberal, el del Estado benefactor, neoliberal, socialista, etcétera.

Nivel A. Acciones políticas	
7. Proyectos políticos y fines de la acción	-Se organizan metas de acción concretas
8. Reglas de estrategia de acción	-Se fijan desde los fines decididos
9. Reglas tácticas de acción	-Son determinados coyunturalmente desde la estrategia
10. Medios políticos a emplearse	-Se eligen desde las tácticas
11. Acción concreta política (*praxis*)	-Se decide en consecuencia y se realizan contingentemente
Efectos políticos positivos o negativos[5]	
12. Aun los no-intencionales a corto plazo	-Se siguen a las acciones inmediatamente
13. Aun los no-intencionales a largo plazo	-Difícilmente previsibles

[10.02] Todas estas distinciones (en número de 13) se deberán ir describiendo no sólo en esta obra, sino en otras en elaboración.[6] Por ahora valgan como referencia para la exposición que emprendemos a continuación.

[10.1] El principio democrático

[10.11] La *democracia*, esencialmente, es una institucionalización de las mediaciones que permiten ejecutar acciones e

5 Desde los efectos *negativos* se desplegará todo el discurso *crítico* de la filosofía política, tema de la *Segunda parte* [→13.1]

6 Véase E. Dussel, *Política de la liberación* (Dussel, 2007), de próxima publicación ,vol.. 2, § 24.1.

instituciones, ejercicios delegados del poder, *legítimos*. Se implementan con sistemas de instituciones empíricas, inventadas, probadas, y corregidas durante milenios por la humanidad, a fin de alcanzar una aceptación fuerte por parte de todos los ciudadanos. La finalidad es un consenso legítimo [→8.1]. Todo este sistema institucional está constituido y alentado *por dentro* por un principio normativo (que subsume el *principio de validez* universal de la ética en el campo político). Lo *válido* en la ética es lo *legítimo* en la política (que agrega a la mera validez ética instituciones coercitivas cuyo monopolio debe tenerlo la *potestas*, de lo contrario cada sujeto singular podría intentar castigar por venganza una injusticia sufrida: sería un estado de barbarie anterior al Estado de derecho).

[10.12] *El principio democrático* se encuentra enunciado frecuentemente por los filósofos modernos. Esto no les priva de caer en ciertos equívocos. Por ejemplo, J. J. Rousseau escribe, en *El contrato social,* de es necesario:

> Encontrar una *forma de asociación* que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno se une a todos no obedeciéndose sino a sí mismo, y quedando tan libre como antes.[7]

[10.13] La formulación tiene muchas ambigüedades. En primer lugar, esa *forma de asociación* (es lo *formal* procedimental) no sólo debe defender a cada persona, sino primeramente a toda la comunidad, porque el punto de partida no son individuos aislados sino comunidades históricas *ya siempre* presupuestas (un *Robinson Crusoe* no perdido sino desde siempre aislado ni podría nacer (!) —es una contradicción—, ni podría devenir humano en la soledad: ¿quién le enseñaría, por ejemplo, a hablar?; siempre hay una comunidad como punto de partida). En segundo lugar, y en efecto, cuando el ciudadano participa simétricamente dando razones para alcanzar el consenso "cada uno se une a todos no obedeciéndose sino a sí mismo" (ya que libremente decidió dictar la ley que lo *obliga* y debe

7 Lib. 1, cap. 6 (Rousseau, 1963, p. 61).

obedecerla porque él —o ella misma— la dictó). Pero en este caso no queda "libre *como antes",* porque ahora lo ata una obligación ciudadana que lo constituye como libre pero dentro de un orden jurídico de *fraternidad* que le impide una omnímoda espontaneidad. Ahora la libertad es comunicativa, y puede ejercerse legítimamente (y es *legítima* su libertad si obedece la ley que él o ella misma dictaron —si es que participaron simétricamente en su institucionalización).

[10.14] La democracia, en su fundamento, es un principio normativo [→3 del *esquema 10.1*]; es un tipo de obligación que rige dentro del ámbito de la subjetividad (siempre intersubjetiva) de cada ciudadano, y que anima por dentro todos los momentos arquitectónicos de la política. Una mínima descripción podría ser la siguiente:

[10.15] Debemos operar políticamente siempre de tal manera que toda decisión de toda acción, de toda organización o de las estructuras de una institución (micro o macro), en el nivel material o en el sistema formal del derecho (como el dictado de una ley) o en su aplicación judicial, es decir, en el ejercicio delegado del poder obediencial, sea fruto de un proceso de acuerdo por consenso en el que puedan de la manera más plena *participar los afectados* (de los que se tenga conciencia); dicho acuerdo debe decidirse *a partir de razones* (sin violencia) con *el mayor grado de simetría* posible de los participantes, de manera pública y según la institucionalidad (democrática) acordada de antemano. La decisión así tomada se impone a la comunidad y a cada miembro como un *deber político,* que normativamente o con exigencia práctica (que subsume como político al principio moral formal)[8] *obliga legítimamente* al ciudadano.

[10.16] Este principio está vigente desde el momento en que la comunidad decide institucionalizarse originariamente (antes aun de la Constitución), y debe ser cumplido en *todos los momentos* del despliegue de *todos los procesos* políticos sin excepción alguna. El centralismo democrático (un círculo cuadrado contradictorio), la gobernabilidad de la democracia del Imperio, o el lograr gobernar siendo minoría (engañando a las mayorías con *legitimidades* aparentes como la weberiana o liberal), deben ser rechazadas

8 Véase en mi *Ética de la liberación* (Dussel, 1998), cap. 2.

y superadas por una atención continua en el cumplimiento perenne de este principio normativo. En lo *oscurito* (lo no-público), de la élite en el poder burgués, del Departamento de Estado o del Comité Central, nunca podrán alcanzarse acuerdos legítimos, democráticos. Es la enseñanza mayor dejada del descalabro del socialismo real.

[10.2] Implementación del principio democrático

[10.21] Todo principio debe ser aplicado empíricamente. Los clásicos llamaban *prudencia* (*frónesis* en griego) a la "sabiduría práctica", que inclinaba al ciudadano a *saber aplicar* correctamente al caso concreto los principios universales —la universalidad del principio no quita, sino que clarifica, la inevitable incertidumbre de toda decisión política, por lo que siempre es falible—. En el presente, sin rechazar esa posición, debemos integrarla intersubjetivamente. La *aplicación* al caso concreto se hace comunitariamente, según el principio democrático (por simétrica participación de los afectados dando razones para llegar a acuerdos). Pero nunca se puede sino excepcionalmente llegar a la unanimidad. Por ello habrá siempre *minorías* en desacuerdo, en disenso. Aquí debe tomarse conciencia de instrumentos múltiples que usa la aplicación del principio, de los cuales ninguno por separado es democrático *si no lo anima por dentro el principio normativo en tanto normativo (es decir, que obliga subjetivamente a los ciudadanos)*.

[10.22] Ninguna decisión es *perfecta* (para ello se necesitaría inteligencia infinita, fraternidad pura, tiempo infinito, imposibles para la finitud humana). Toda decisión (que impera las acciones y funda las instituciones) *no es perfecta;* es decir, es imperfecta; luego, *siempre* cometerá aun no-intencionalmente algún efecto negativo [→12 y 13 del *esquema 10.1*]. Por lo general las *minorías* o la oposición captan dichos efectos negativos, porque los sufren. En la solución de los efectos negativos está el futuro, la transformación, el progreso *cualitativo* de la vida. Respetar la minoría es honrar el futuro; es aceptar posibles errores inevitables; es poder corregirlos (la corrección se efectúa usando los mismos principios normativos enunciados).

[10.23] Toda votación para cerrar una discusión es por definición interrumpir un proceso inacabado. Por lo tanto la decisión adoptada por votación *no es la verdad práctica.* Sólo es el acuerdo alcanzado hasta el momento (imperfecto, con efectos negativos inevitables). Es simplemente un instrumento de la finitud humana en vista del progreso en el futuro de decisiones mejores.

[10.24] Por todo ello, contra J. Habermas, la *prudencia* monológica del singular tiene siempre importancia, porque al final el acuerdo es la suma orgánica de decisiones monológicas imperadas por la *prudencia singular.* Además, el disidente (que puede tener la razón, fuente de progresos futuros) tiene una convicción de su propuesta *no por el acuerdo* (porque es disidente) sino desde su singular evaluación del caso (juicio entonces prudencial). En resumen, el principio democrático discursivo, comunitario, no ahorra la responsabilidad singular de cada ciudadano, que debe tener la valentía de expresar su disidencia cuando la crea fundada (desde la conclusión de su conciencia política propia).

[10.25] Lo mismo dígase de la *representación.* Ante la imposibilidad de la democracia directa, es necesario elegir representantes. La elección libre y secreta de representantes es una institución inventada de antiguo. No es idéntica a una elección *perfecta,* ni es intrínsecamente *democrática.* Es un momento institucional que, alentado por el principio democrático, sirve, junto a otras instituciones, de mediación *no exentas de posible corrupción.*

[10.26] El total del sistema democrático liberal, por ejemplo, es, igualmente, un sistema concreto [→ 6 del *esquema 10.1*]. De ninguna manera es un principio normativo y ni siquiera un ejemplo a imitar. Es fruto de un proceso histórico que *cada comunidad metropolitana y colonialista* (Reino Unido, Francia, Estados Unidos, etc.) ensayaron con éxito. Los sistemas democráticos poscoloniales y periféricos deberán estudiar instituciones concretas y desde el principio democrático crear nuevos sistemas concretos, factibles, apropiados.[9]

---

9 Véase Dussel, *Política de la liberación* (Dussel, 2007), vol. 2, § 25.

[10.3] El principio político de factibilidad estratégica

[10.31] Tocamos un tema central de la política, a la que N. Maquiavelo dio tanta importancia en *El príncipe*. La política fue definida por algunos como "el arte de lo posible". Se trata de una *posibilidad* empírica, pero muy particular. Su límite es lo *imposible*. Hegel nos habla de los proyectos políticos *imposibles* cuando indica que "esas abstracciones han producido [...] la ruina de todo lo que existe y tiene [...] como fundamento una pretendida racionalidad".[10] Marx, en cambio, muestra la *imposibilidad* de la política (y del mismo capitalismo) cuando se deja todo en manos de las relaciones mercantiles, sacrificando la vida humana al progreso del capital exclusivamente, que en F. Hinkelammert se formula de la siguiente manera: "La sociedad capitalista es *imposible* porque es autodestructora, por tanto, el progreso desencadenado dentro de la sociedad burguesa solamente puede ser orientado en función de la *vida humana*".[11]

[10.32] Ese "controlar" la acción o la institución (el capital es también una institución) posibles indica el momento normativo del principio de factibilidad, ahora en el campo político, que no es sino encuadrar la acción eficaz sistémica dentro de los parámetros de los otros dos principios políticos normativos ya enunciados.

Esquema 10.2
Tres tipos de "posibles" políticos

1. El *posible* del conservador (Superado por el crítico)	2. El *posible* del crítico (*Imposible* para el conservador. Superado por el anarquista)	3. El *posible* del anarquista (*Imposible* para el crítico y el conservador)

10 *Rechtsphil.*, § 258, Comentario; Hegel, 1971, vol. 7, pp. 400-401.

11 F. Hinkelammert, 1984, p. 22.

[10.33] El principio normativo de factibilidad política podría ser aproximadamente enunciado de la siguiente manera: Debemos operar estratégicamente teniendo en cuenta que las acciones y las instituciones políticas tienen que ser siempre consideradas como *posibilidades factibles, más allá* de la mera posibilidad conservadora [→1 del *esquema 10.2*] y *más acá* de la posibilidad-imposible del anarquista extremo [→3 del mismo *esquema*] (de derecha en el caso de R. Nozick o de izquierda en M. Bakunin). Es decir, los medios y los fines exitosos de la acción y de las instituciones deben lograrse dentro de los "estrictos marcos" —como indicaba R. Luxemburg—: a] cuyos *contenidos* están delimitados y motivados desde dentro por el principio material político (la *vida inmediata* de la comunidad), y b] cuya *legitimidad* haya quedado determinada por el principio democrático. Lo mismo vale para los medios, las tácticas, las estrategias para cumplir los fines dentro del proyecto político concreto que se intentan[12] [→7-11 del *esquema 10.1*]. La "pretensión de factibilidad política" de la acción estratégica, entonces, debe cumplir con las condiciones normativas materiales y formales en

12 El principio político de factibilidad se enmarca dentro del horizonte delimitado por los dos primeros principios normativos políticos para determinar la posibilidad de los fines (fija un límite *negativamente*: "¡No debes hacer esto porque es *imposible empíricamente*!"), pero ejerce una acción específica, propia, en el juicio acerca de los medios, no sólo que formalmente cumplan los fines (usando la racionalidad formal descrita por M. Weber), sino material y procedimentalmente en cuanto a la consistencia intrínseca del medio en cuanto normativo ("¡Opera este medio porque afirma la vida, es legítimo y eficaz para el fin!"). No se debe torturar al oponente político *para que delate* la estrategia de los opositores. Esa *imposibilidad* normativo-política de la tortura indica que no todos los medios son *posibles* (usarlos, juzgarlos, determinarlos) para los fines (normativos) de la política. La objeción se expresaría aproximadamente así: "¿Qué utilidad tiene la normatividad que disminuye las posibilidades estratégicas?" La respuesta sería: A corto plazo pareciera disminuir las posibilidades; pero a mediano y largo plazo da coherencia evitando contradicciones, permite una fundamentación firme para convencer al grupo de actores, crea legitimidad, evita los conflictos de origen material, permite a los actores una honesta pretensión política de justicia, da a la acción, a la institución o al orden alcanzado mayor permanencia, gobernabilidad y estabilidad. En resumen fortalece el *poder* (como *potentia* y como *potestas*) al alcanzar el poder-poner medios con plena aceptación de *todos los ciudadanos*.

cada uno de sus pasos, ya establecidos en los parágrafos anteriores, pero además, con las exigencias propias de la *eficacia* política, en el manejo de la escasez y la gobernabilidad, para permitir a la factibilidad normativa del poder dar existencia a un orden político que, en el largo plazo, alcance permanencia y estabilidad, debiendo no sólo atender al efectuar su acción a los efectos *positivos* (causa de mérito y honra), sino especialmente debiendo responsabilizarse por los efectos *negativos* (causa de crítica o castigo), en cuyo caso no dejará de corregirlos, para que los efectos negativos, aunque sean indirectos o no-intencionales,[13] no produzcan hechos definitivamente irreversibles. Deberá considerarse para ello, en primer lugar, a] la eficacia ante la escasez de recursos (cuantitativamente finitos ante una comunidad con necesidades siempre crecientes) en cuanto a la decisión y uso de los medios, y, en segundo lugar, b] la gobernabilidad (desde la complejidad de las instituciones), partiendo de la incertidumbre contingente de lo indecidible de las acciones y las instituciones.

13 Efectos negativos no-intencionales que serán el punto de partida de la *Segunda parte* de esta obra.

SEGUNDA PARTE

La transformación crítica de lo político: Hacia el nuevo orden político

[11.01] Todo orden político, aun el mejor empíricamente hablando, no es perfecto. Hemos ya indicado que para la *condición humana finita* tal tipo de acabamiento es *imposible*. Esto permite deducir que no siendo perfecto son inevitables, y más cuando se tiene en cuenta la incertidumbre de toda decisión humana, efectos negativos. Los que sufren los efectos negativos son las *víctimas*. Víctimas políticas en nuestro caso. Víctimas, porque no pueden vivir en el grado relativo a la evolución histórica de la humanidad; víctimas que de alguna manera se encuentran en asimetría en la participación, o simplemente han sido excluidas de la misma. En fin, el orden político manifiesta por sus víctimas su ineficacia, por el simple hecho de existir dichas víctimas —en cuanto no puede distribuir a todos los beneficios del orden vigente.

[11.02] Desde las víctimas, cuando el sufrimiento se hace inaceptable, intolerable, surgen movimientos sociales contestatarios en el campo político empírico. Surgen igualmente teorías críticas orgánicamente articuladas a dichos movimientos. De tal manera que en esta *Segunda parte* la filosofía política deviene crítica del sistema vigente; comienza así una deconstrucción de lo

expuesto en la *Primera parte.* El punto de apoyo de la tarea deconstructiva serán las mismas víctimas políticas, oprimidas, reprimidas, excluidas, cuando no torturadas, asesinadas, por todas las "guerras sucias" de la historia reciente.

TESIS 11
El pueblo. Lo popular y el "populismo"

[11.1] Movimientos sociales y reivindicación hegemónica

[11.11] Al referente intersubjetivo del orden político vigente descrito en la *Primera parte* es lo que hemos denominado "comunidad política". Más allá del individualismo metafísico liberal y más acá del colectivismo sustantivo del socialismo real, la *comunidad* indica la inserción intersubjetiva originaria de la subjetividad singular de cada ciudadano. Nacemos dentro de una comunidad política que ya siempre está presupuesta filo- (como especie humana) y onto-genéticamente (como singular). Desde un punto de vista político, sin embargo, es todavía una abstracción, sin las contradicciones y conflictos que necesariamente la atraviesan *siempre*. Ascendamos entonces de lo simple a lo complejo, de lo abstracto a la concreto. Pasemos ahora de la "comunidad política" al "pueblo".

[11.12] Si todos los sectores de la comunidad política hubieran cumplido sus demandas, no habría protesta social ni formación de movimientos populares que luchen por el cumplimiento insatisfecho de sus reivindicaciones. Es a partir de la *negatividad* de las necesidades —de alguna dimensión de la vida o de la participación

democrática— que la lucha por el reconocimiento se transforma frecuentemente en movilizaciones reivindicativas (que no esperan la justicia como don de los poderosos sino como logros de los mismos movimientos). Habrá tantos movimientos como reivindicaciones diferenciales.

[11.13] El problema político se descubre cuando se considera que hay tantas reivindicaciones como necesidades en torno a las cuales nacen los movimientos. Movimientos feministas, antirracistas, de la "tercera edad", de los indígenas, de los marginales y desocupados, que se agregan a los de la clase obrera industrial, de los campesinos empobrecidos o "sin tierra", y a los movimientos más geopolíticos de lucha contra las metrópolis colonialistas, el eurocentrismo, el militarismo o "movimientos pacifistas", ecológicos, etc. Cada uno de estos movimientos tiene *reivindicaciones diferenciales*,[14] que en principio se oponen. ¿Cómo puede pasarse de *una* reivindicación particular a una reivindicación *hegemónica* que pueda unificar todos los movimientos sociales de un país en un momento dado? Es toda la cuestión del pasaje de particularidades diferenciales a *una universalidad* que las englobe.

[11.14] La solución del pasaje de cada reivindicación a *la reivindicación hegemónica* universal es la propuesta de E. Laclau. El proceso de ese "pasaje" es detallado y no podemos analizarlo aquí. Diría que es el unívoco equivalencial.[15]

[11.15] Boaventura de Sousa Santos[16], en cambio, piensa que cada reivindicación debe entrar en un proceso de diálogo y de *traducción,* a fin de lograr un entendimiento entre los movimientos que sin embargo nunca es el de una universalidad englobante. El posmodernismo crítico deja lugar a una hermenéutica dialógica abierta.

[11.16] Sería posible todavía pensar que las reivindicaciones de los movimientos (1, 2, 3, N del *esquema 11.1*) van incorporando las demandas de los otros movimientos en la propia. El feminismo

---

14 Véase Ernesto Laclau, *La razón populista* (Laclau, 2005).

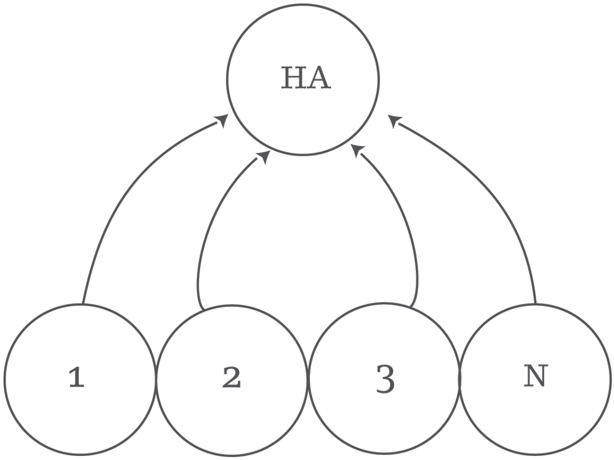
15 Véase en *Política de la liberación* (Dussel, 2007), vol. 3, § 36-40.

16 Véase B. de Sousa Santos, *El milenio huérfano* (de Sousa Santos, 2005).

descubre que las mujeres *de color* son las peor tratadas; que las obreras reciben menor salario; que las ciudadanas no ocupan funciones de representación; que las mujeres en los países periféricos sufren todavía mayor discriminación, etc. De la misma manera el indígena descubre la explotación de la comunidad en el capitalismo, en la cultura occidental dominante, en el racismo sutil pero vigente, etc. Es decir, por mutua información, diálogo, traducción de sus propuestas, praxis militante compartida, lentamente se va constituyendo un *hegemón analógico* (las *flechas* del *esquema 11.1*) indican ese proceso de incorporación analógica, guardando la distinción propia de cada movimiento) que incluye a todas las reivindicaciones de alguna manera, aunque pueda, como opina E. Laclau, haber algunas que guardan prioridad. En el proceso de la emancipación ante España en 1810 la "¡Libertad!" cobró una primacía indiscutible como demanda unificante de todos los grupos del bloque patriótico en América Latina.

[11.17] Los movimientos, junto a los sectores críticos de la comunidad política, entre los que pueden incluirse la pequeña burguesía en crisis de desempleo y la burguesía nacional destruida por la competencia de las transnacionales, van constituyendo un "bloque" que viene "desde abajo" cada vez con mayor conciencia nacional, popular, plena de necesidades incumplidas y de reivindicaciones que se asumen con clara conciencia de sus exigencias.

Esquema 11.1
Proceso de constitución del hegemón analógico a partir de las reivindicaciones distintivas



Aclaración al esquema 11.1. Los círculos 1,2,3,N representan identidades diferenciales (E. Laclau), movimientos sociales (Boaventura de Sousa) que deben constituir una compleja reivindicación hegemónica (HA), con *distinciones* analógicas de lo propio de cada movimiento.

[11.2] El "pueblo". La "plebs" y el "populus"

[11.21] Así surge la necesidad de tener una categoría que pueda englobar la unidad de todos esos movimientos, clases, sectores, etc., en lucha política. Y bien, "pueblo" es la categoría estrictamente política[1] (ya que no es propiamente sociológica ni económica) que aparece como imprescindible, pese a su ambigüedad —pero su ambigüedad no es fruto de un equívoco sino de una inevitable complejidad—. En un famoso discurso, Fidel Castro describió la cuestión "cuando

1 Véase "La cuestión popular" en mi obra *La producción teórica de Marx*, § 18.2 (Dussel, 1985, pp. 400ss).

hablamos de lucha" —es decir, cuando usamos dicho concepto dentro del horizonte político, estratégico, táctico:

> Entendemos por *pueblo*, cuando hablamos de lucha, la gran masa irredenta [...], la que ansía grandes y sabias *transformaciones* de todos los órdenes y está dispuesta a lograrlo, cuando crea en algo y en alguien,[2] sobre todo *cuando crea suficientemente en sí misma* [...] Nosotros llamamos *pueblo,* si de lucha se trata, a los 600 mil cubanos que están *sin trabajo*[3] [...]; a los 500 mil *obreros del campo* que habitan en los bohíos miserables [...]; a los 400 mil *obreros industriales y braceros* [...] cuyos salarios pasan de manos del patrón a las del garrotero [...]; a los 100 mil agricultores pequeños, que viven y mueren trabajando una tierra que no es suya, contemplándola siempre tristemente como *Moisés a la tierra prometida*[4] [...]; a los 30 mil maestros y profesores [...]; a los 20 mil pequeños comerciantes abrumados de deudas [...]; a los 10 mil profesionales jóvenes [...] deseosos de lucha y llenos de esperanza [...] ¡Ése es el *pueblo,* el que sufre todas las desdichas y es por tanto capaz de pelear con todo el coraje![5]

[11.22] En textos posteriores incluye a los niños abandonados, a las mujeres en la sociedad machista, a los ancianos, etc. En países como Bolivia, Perú (el de J. C. Mariátegui, acusado de "populista" por los marxistas dogmáticos), Guatemala o México, hay que agregar las etnias indígenas. Por el proceso del urbanismo no se debe olvidar a

---

2 Castro reconoce aquí la importancia del sujeto singular en el liderazgo del proceso político de construcción de un pueblo.

3 Como tal no son asalariados, no pueden reproducir su vida, son el *pauper ante festum* de Marx, los marginal, los lumpen.

4 Obsérvese el uso de una metáfora del imaginario religioso popular "no muy *ortodoxo"* para un marxista de esa época, aunque en el tiempo de Evo Morales sería un ejemplo obvio, usado por Túpac Amaru, J. M. Morelos, los sandinistas, etcétera.

5 "La historia me absolverá", en Castro, 1975, p. 39.

las masas marginadas, a los inmigrantes pobres recién llegados, a los excluidos políticamente en la exterioridad del Estado, etcétera.

[11.23] Entre los aztecas el *altépetl*, y entre los mayas el *Amaq* son las palabras que significan la "comunidad", el "pueblo", con una intensidad incluyente del "nosotros" desconocida por las experiencias moderno-occidentales.[6] Por ello en América Latina, por influencias indígenas en todo el continente, la palabra "pueblo" significa algo más profundo que en las lenguas romances.

[11.24] El "pueblo" establece una frontera o fractura interna en la comunidad política. Puede haber ciudadanos miembros de un Estado, pero del bloque en el poder que se distingue de "pueblo", como los insatisfechos en sus necesidades por opresión o exclusión. Llamaremos *plebs* (en latín) al pueblo como opuesto a las élites, a las oligarquías, a las clases dirigentes de un sistema político. Esa *plebs,* una parte de la comunidad, tiende sin embargo a englobar a todos los ciudadanos (*populus*) en un *nuevo* orden futuro donde las actuales reivindicaciones serán satisfechas y alcanzarán una igualdad gracias a una lucha solidaria por los excluidos.

[11.25] No es extraño que A. Negri oponga *multitud* (como el la define)[7] a *pueblo,* rechazando a este último como un concepto sustancialista e inadecuado: "¿Sería posible imaginar hoy un nuevo proceso de legitimación que no descanse en la soberanía del *pueblo,* sino en la productividad biopolítica de la multitud?"[8] Opinamos que no, pero de todas maneras es necesario entender al *pueblo* de manera renovada.

[11.3] El "bloque social de los oprimidos", lo popular y el populismo

[11.31] El "pueblo" se transforma así en *actor colectivo político,* no en un "sujeto histórico" sustancial fetichizado. El pueblo aparece

6 Véase Lenkersdorf, 2002.

7 Hardt-Negri, 2004.

8 *Ibid.*, p. 108.

en coyunturas políticas críticas, cuando cobra conciencia explícita del *hegemón analógico* de todas las reivindicaciones, desde donde se definen la estrategia y las tácticas, transformándose en un *actor,* constructor de la historia desde un nuevo fundamento. Tal como lo expresan los movimientos sociales: "¡El poder se construye desde abajo!"

[11.32] A. Gramsci, para evitar dicha sustantivación (la clase obrera como "sujeto histórico" del marxismo estándar), usa el concepto de "bloque". Un "bloque" no es una piedra, en cuanto a su consistencia, sólo es un conjunto integrable y desintegrable; puede tener "contradicciones" en su seno (como lo proponía Mao Tse-tung); aparece con fuerza en un momento y desaparece cuando haya cumplido su tarea (si es que la logra, y los pueblos también fracasan, y es frecuente). Es un "bloque *social"* porque procede desde los conflictos de los campos materiales (extinción ecológica, pobreza económica, destrucción de la identidad cultural), y que lentamente pasa el primer umbral de la sociedad civil, y de allí el segundo umbral de la sociedad política. Estos pasos han sido claramente dados por Evo Morales, que ejerce el liderazgo del movimiento campesino cocalero; participante de movilizaciones en la sociedad civil; fundador de un partido político (en la sociedad política), y electo presidente de la República boliviana. Pueblo es un bloque social "de los oprimidos" y excluidos. En eso se distingue la *plebs* de toda la comunidad dominante, y de la comunidad futura (el *populus*). En el caso de Evo Morales, el pueblo, el "bloque social de los oprimidos" llega a constituirse en "bloque histórico en el poder" (*poder* obediencial, en sus acciones y declaraciones iniciales a comienzo de 2006).

[11.33] Puede ahora entenderse que lo "popular" es lo propio del pueblo en sentido estricto (lo referente al "bloque social de los oprimidos"), que en política es la última referencia y reserva regenerativa (*hiperpotentia*), pero todavía en-sí. Lo "popular" permanece como cultura, como costumbres, como economía, como ecología debajo de todos los procesos, en particular cuando hay pueblos premodernos (como los mayas, aimaras, quechuas, etc.), que acompañando la modernidad irán más allá de ella (en la civilización transcapitalista, *trans*-moderna, no *pos*-moderna que todavía es moderna, eurocéntrica, metropolitana).

[11.34] Al darse el pueblo instituciones (*potestas*), por ejemplo aproximadamente entre 1930 a 1954 en América Latina, organiza sólo regímenes "populistas". No se trata entonces sólo del paso al "bloque histórico en el poder" intentando, en el caso latinoamericano indicado, un proyecto meramente burgués de emancipación ante las burguesías metropolitanas o del "centro" geopolítico, y de integración social por el fortalecimiento del mercado nacional protegido (posible entre las dos guerras mundiales). Las cuasi-revoluciones de G. Vargas, L. Cárdenas o J. D. Perón, fueron los acontecimientos que lograron la mayor hegemonía en el siglo XX; sin embargo no pasaron de ser reformas dentro de un horizonte capitalista de "pacto social" con la naciente clase obrera industrial y el campesinado tradicional. Hasta fines del siglo XX el "populismo" fue la institucionalización que logró cumplir con muchas demandas "populares". Hoy en día, en cambio, un Donald Rumsfeld usa la palabra "populista" como insulto, como crítica, con un significado próximo a lo demagógico, lo fascista, de derecha extrema. Ese significado eventual no permanecerá por mucho tiempo porque no tiene teoría alguna que lo funde. Es una denigración superficial retórica del oponente.

TESIS 12

El poder liberador del pueblo como *hiperpotentia* y el "estado de rebelión"

[12.1] Voluntad-de-vivir de los excluidos. Totalidad y exterioridad

[12.11] Las víctimas del sistema político vigente *no-pueden-vivir* plenamente(por ello son víctimas). Su *voluntad-de-vivir* ha sido negada por la *voluntad-de-poder* de los poderosos. Esa *voluntad-de-vivir* contra todas las adversidades, el dolor y la inminente muerte se transforma en una infinita fuente de creación de lo nuevo. El que nada tiene que perder es el único absolutamente libre ante el futuro. La voluntad de los sujetos singulares en los movimientos, en el pueblo, vuelve a adquirir el *ethos* de la valentía, del arrojo, de la creatividad. La primera determinación del poder (como *potentia* [→2]) es la voluntad. El pueblo la recupera en los momentos coyunturales de las grandes transformaciones.

[12.12] El sistema político, el orden vigente, se cierra al final sobre sí como una Totalidad. Emmanuel Levinas, en su obra *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad,*[9] describe el proceso

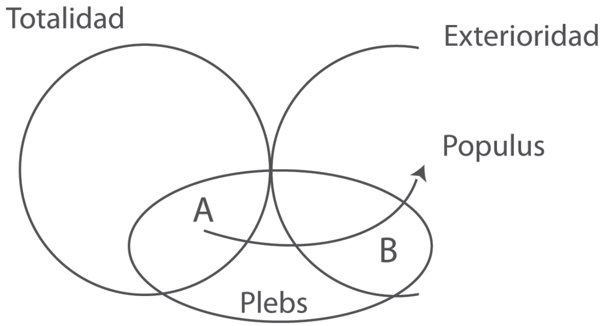
9 Levinas, 1977. Véase mi obra *Filosofía de la liberación, 2* (Dussel, 1977).

de totalización totalitaria de la Totalidad "como exclusión del Otro" [→B del *esquema 12.1*], que Marx completa como oprimido por el sistema [→A del *esquema 12.1*]. El pueblo guarda por ello una compleja posición. Por una parte, es el bloque social "de los oprimidos" en el sistema [*A*] (por ejemplo, la clase obrera), pero al mismo tiempo son los excluidos [*B*] (por ejemplo, los marginales, los pueblos indígenas que sobreviven en la autoproducción y el autoconsumo, etcétera).

[12.13] La *conatio vitae conservandi* (impulso a conservar la vida) se transforma en un impulso vital extraordinario. Rompe los muros de la Totalidad y abre en el límite del sistema un ámbito por el que la Exterioridad irrumpe en la historia.

[12.14] Los que están *fuera*, como "nada espectrales", ignorados, invisibles; "son figuras que no existen para ella (para la economía política burguesa, explica Marx), sino solamente para otros ojos";[10] "el mero hombre de trabajo puede precipitarse cada día desde su *nada acabada a la nada absoluta*".[11] El pueblo, antes de su lucha, es ignorado, no existe, en una *cosa* a disposición de los poderosos.

Esquema 12.1
Totalidad, exterioridad, pueblo



10 *Manuscritos del 1844,* II (Marx, 1956, *MEW*, EB 1, p. 606; 1983, *Obras fundamentales*, vol. 1, p. 524).

11 *Ibid.,* p. 607; p. 524. La explicación del texto en mi obra, Dussel, 1985, pp. 366ss.

Aclaraciones al esquema 12.1. La Totalidad o el orden vigente se fractura. Nace así el pueblo como *plebs* (*bloque social de los oprimidos*) que desde la Exterioridad (por sus reivindicaciones no satisfechas), pero igualmente desde la Totalidad (como oprimidos) luchan (*flecha* de salida) hacia la constitución de un pueblo futuro hegemónico (*populus*).

[12.15] Esta voluntad es la primera determinación de un momento del desarrollo del concepto de poder. La mera *potentia* [→2] se transforma en algo nuevo, distinto, que opera desde los oprimidos, desde los excluidos, desde la exterioridad. Voluntad como querer que el Otro viva; voluntad metafísica como solidaridad, como creación.[1]

[12.2] El consenso crítico de los negados

[12.21] Pero el poder liberador es algo más. Exige la fuerza unitiva del consenso: "¡El pueblo unido jamás será vencido!" El poder dominante se funda en una comunidad política que, cuando era hegemónica, se unificaba por el consenso. Cuando los oprimidos y excluidos toman conciencia de su situación, se tornan disidentes. La disidencia hace perder el consenso del poder hegemónico, el cual, sin obediencia se transforma en poder fetichizado, dominador, represor. Los movimientos, sectores, comunidades que forman el pueblo crecen en conciencia de la dominación del sistema.

[12.22] Si la validez ética o la legitimidad política se fundan en la participación simétrica de los afectados para alcanzar acuerdos por medio de razones, es sabido que dicha validez o legitimidad no puede ser perfecta. Ni la simetría ni la participación *perfecta* de todos los afectados es posible. Necesariamente, dada la finitud de la condición humana, toda legitimidad es relativa, imperfecta, falible. Por su parte el excluido, por definición, no pudo participar en la decisión del acuerdo que lo excluye. Pero puede formar una comunidad en su movimiento, sector, clase, en el pueblo. Las feministas logran tomar conciencia del patriarcalismo machista aun contra la cultura patriarcal imperante. Su conciencia crítica crea un consenso *crítico* en su comunidad oprimida,

---

1 Véase Dussel, 2007, § 30.

que ahora se opone como disidencia al consenso *dominante*. Se trata de una "crisis de legitimidad", "crisis de hegemonía", caos anterior y que anticipa la creación del nuevo orden.

[12.23] Ese *consenso crítico del pueblo* no pudo ser descubierto ni por la primera Escuela de Frankfurt ni por K.O. Apel o J. Habermas. Por ello, no pudieron articular la "teoría crítica" con los actores políticos históricos (que ellos ya no tuvieron al desaparecer por el Holocausto la comunidad judía, y por integrarse la clase obrera al "milagro alemán"). Nosotros en cambio debemos articularnos a ese actor colectivo, bloque que nace y puede desaparecer según coyunturas, llamado pueblo, o nuevos movimientos sociales de gran vitalidad, que construyen "el poder desde abajo".

[12.24] El pueblo cobra entonces "conciencia *para-sí"*. Reconstruye la memoria de sus gestas, hechos olvidados y ocultados en la historia de los vencedores —como enseña Walter Benjami—. No es ya sólo la "conciencia de la clase obrera", pero no se opone a ella, la integra. Es conciencia de la clase campesina, de los pueblos indígenas, de las feministas, de los antirracistas, de los marginales... de todos esos fantasmas que vagan en la exterioridad del sistema. Conciencia de ser pueblo.

[12.3] La eficacia de los débiles. *Hiperpotentia* de las víctimas en "estado de rebelión"

[12.31] Si a] a la Voluntad-de-Vida y b] al consenso crítico de la situación en que se encuentran y de los motivos de la lucha y el proyecto del orden nuevo (porque "otro mundo es posible"), se agrega el descubrimiento en la lucha misma de c] la factibilidad de la liberación, del alcanzar nueva hegemonía, de transformar (la *Veränderung* de Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach*) de manera parcial o radical (y en este último caso puede hablarse de revolución) el orden político vigente, tenemos las tres determinaciones del poder del pueblo, de la *hiperpotentia*.

[12.32] Si la *potentia* [→2]es una capacidad de la comunidad política, ahora dominante, que ha organizado la *potestas* [→ 3] en

favor de sus intereses y contra el pueblo emergente, la *hiperpotentia* es el poder del pueblo, la soberanía y autoridad del pueblo (que A. Negri simplemente elimina en vez de ubicarlo en su justo lugar)[2] que emerge en los momentos creadores de la historia para inaugurar grandes transformaciones o revoluciones radicales. Es el "tiempo-ahora" mesiánico de W. Benjamin. Los enemigos del sistema (el pueblo emergente) son ahora los amigos de los que se juegan por su liberación (los "intelectuales orgánicos"). Sus antiguos amigos (la familia faraónica de Moisés) se tornan sus enemigos y los persiguen. La persecución del "inocente justo" (de M. Hidalgo al que le cortan la cabeza con saña y lo exhiben en público como signo de humillación y castigo) es el tema que desarrolla E. Levinas en su obra *De otro modo que el ser o más allá de la esencia,*[3] donde el político responsable por la liberación del pueblo es tomado como rehén, ya que ocupando el lugar del otro, del pueblo, lo ha sustituido. Temas de la política de la liberación que deben ser desarrollados.

[12.33] Ese antipoder ante el poder dominador, esta *hiperpotentia* [→ *esquema 15.1*] ante la *potentia*, efectúa eficazmente la transformación de la *potestas*, ahora al servicio del pueblo (*flecha B*). La eficacia de los débiles es mayor que lo que muchos suponen. Los ejércitos de Napoleón fueron derrotados por el pueblo español en armas; el pueblo iraquí va derrotando a la potencia militar más desarrollada en la historia humana en 2006. Los pueblos son invencibles... o hay que asesinar a todos sus miembros cuando tienen *voluntad-de-vida* consensual y eficaz, estratégica y tácticamente. ¡Cuando ejercen el *ethos* de la valentía!

[12.34] Todo comienza cuando aparece fenoménicamente, a la luz del día, la *hiperpotentia* como "estado de rebelión" (más allá del "estado de derecho" y del "estado de excepción"). Contra el liberalismo que fetichiza el "estado de derecho" (por sobre la vida de los

2 Hard Negri, 2204, opta por eliminar la soberanía y la autoridad como determinaciones propias del Estado dominador. En cambio, habría que situarlas en la comunidad política, y ahora en el pueblo propiamente dicho. El soberano y la última referencia de la autoridad es el pueblo mismo.

3 Levinas, 1987.

excluidos) C. Schmitt propuso el caso del "estado de excepción" para mostrar que detrás de la ley hay una voluntad constituyente.[4] G. Agamben continúa con el argumento.[5] Deseamos desarrollar el discurso hasta sus últimas consecuencias.

[12.35] Hay que mostrar cómo el pueblo puede dejar en suspenso el "estado de excepción" desde lo que llamaré "estado de rebelión". En Buenos Aires, el pueblo argentino, engañado por el BM y el FMI, instrumentos del imperio y de una élite fetichizada nacional, el 20 de diciembre de 2001 salió a las calles en masa para oponerse a un decreto que declaraba el "estado de excepción" para paralizar las movilizaciones. Bajo la consigna: "¡Que se vayan todos!" (es decir, la *hiperpotentia* recordaba a la *potestas* quién es la última instancia del poder), cayó el gobierno de Fernando de la Rúa. Es decir, el "estado de rebelión" dejó sin efecto al "estado de excepción". La voluntad de la *auctoritas* delegada —para recordar la distinción de *Agamben*— quedó anulada por una voluntad anterior: la voluntad del pueblo, el poder como *hiperpotentia*.

[12.36] El pueblo entonces aparece como el actor colectivo, no sustantivo ni metafísico, sino coyuntural, como un "bloque" que se manifiesta y desaparece, con el poder *nuevo* que está debajo de la praxis de liberación ante la dominación y de la transformación de las instituciones, tema de las próximas tesis.

---

4 Schmitt, C., 1998.

5 Véase Agamben, 2003.

TESIS 13

Los principios políticos de liberación. El principio crítico de la esfera material

[13.01] En la *Primera parte* [→2-10] hemos expuesto al final los principios normativos de la política, porque están *implícitos* en todas las acciones e instituciones del político de vocación que cumple con las exigencias del poder obediencial [→4]. En esta *Segunda parte,* crítica o liberadora, los principios deben describirse al comienzo, porque los políticos que crean novedad en la historia, que innovan en las acciones y las instituciones, que se juegan en primer lugar por los excluidos, por las víctimas, por los pobres, son políticos que *tienen principios,* y además *explícitos*. Tienen conciencia de conducir sus acciones y la transformación de las instituciones políticas a partir de exigencias normativas de las que pueden responder claramente, con razones.

[13.02] Emiliano Zapata, el político de Anenecuilco —pueblo cercano de donde escribo estas líneas—, tenía principios bien claros: 1. "¡La tierra para los que la trabajan con sus manos!" (principio material crítico). 2. "¡Siempre tomaremos las decisiones juntos, y después que nadie se *raje*!" (principio de legitimación crítico). 3. Y al final deciden, como última instancia, el "¡Empuñemos las armas!" —para defender sus tierras ante los de Ayala, y ante la decisión del

hacendado— (principio de factibilidad crítico). En el Plan de Ayala, punto 15, podemos leer: "No somos personalistas, ¡somos partidarios de los principios y no de los hombres!" (Ayala, 25 de noviembre de 1911).

[13.1] Principios políticos críticos

[13.11] Los principios normativos políticos (que subsumen a los principios crítico-éticos en el campo político)[6] constituyen por dentro al poder político (como poder del pueblo: *potentia*, y como ejercicio delegado del poder desde las instituciones: *potestas*). Pero como todo *sistema* político (*nivel B. 6* del *esquema 10.1*) no puede nunca ser perfecto (sería necesario tiempo infinito, inteligencia y voluntad ilimitadas, etc.), produce *inevitablemente efectos negativos* en el mejor de los casos *no-intencionales* (*nivel A*, 12-13 del *esquema* nombrado). Es decir, el efecto negativo político es un error; a los errores se los puede ignorar (lo hacen los políticos injustos, que son sepultados por su ceguera) o se los reconoce y corrige (propio de los grandes políticos). De todas maneras hay miembros de la comunidad que sufren en su corporalidad viviente (como dolor, humillación, insatisfacción y hasta muerte) dichos efectos: son las víctimas de las injusticias políticas; pueden ser oprimidos o excluidos; son los marginales, las clases explotadas, los grupos dominados, los sectores que forman parte del pueblo [→11.1]. Esas víctimas son víctimas porque no pueden vivir plenamente (momento material); porque han sido excluidas de la participación de las decisiones que sufren (momento formal de no legitimidad), y porque manifiestan en su propio sufrimiento o reivindicación insatisfecha que el sistema no es eficaz (al menos con respecto a esos grupos victimados).

[13.12] Los principios normativos críticos son en primer lugar *negativos,* en referencia a una positividad injusta. Siendo el sistema vigente (lo dado, lo *positivo* al decir de M. Horkheimer) el que produce esas víctimas (lo *negativo;* ya que no-pueden-vivir, no-pueden-

6 Sobre los principios crítico-éticos, véase Dussel, 1998, *Segunda parte.*

participar, etc.), la exigencia u obligación que se impone al político por vocación es, a partir de la solidaridad (que supera la mera fraternidad del "nosotros" de la comunidad hegemónica en el poder) por el otro humillado, comenzar por negar la verdad, la legitimidad y la eficiencia a dicho sistema. El descubrimiento de la *no-verdad* (como escribía Adorno), de la *no-legitimidad,* de la *no-eficiencia* del sistema de dominación es el momento del escepticismo del crítico con respecto a dicho sistema; es el momento del ateísmo de la totalidad vigente —diría correctamente K. Marx en consonancia con los profetas de Israel que negaban la divinidad de los fetiches.

[13.13] La formulación inicial de todos los principios políticos críticos podría ser lo siguiente: ¡*Debemos criticar,* o *negar* como sostenible, a todo *sistema político* o a las acciones o instituciones cuyos efectos negativos son sufridos por víctimas oprimidas o excluidas!

[13.14] No se puede ser cómplices de la dominación política que es cumplimiento de un ejercicio del poder que, en vez de ser obediente delegado del pueblo [→4], se ha convertido en despótico ejercicio fetichizado del poder [→5].

[13.2] El principio material liberador, exigencia de afirmación y aumento de la vida comunitaria

[13.21] La política, siendo la voluntad-de-vivir, consensual y factible, debe intentar por todos sus medios (en eso consiste su normatividad como obligación analógica a la ética) permitir a todos sus miembros que vivan, que vivan bien, que aumente la cualidad de sus vidas. Se trata de la esfera material (del *contenido* de la política). La vida humana, siendo el criterio material por excelencia, es el contenido último de toda acción o institución política. La víctima es víctima porque *no-puede-vivir.* El político de vocación está llamado a obrar a favor de la reproducción y aumento de la vida de todos los ciudadanos. Pero las víctimas del sistema imperfecto, inevitablemente injusto en algún momento, intolerablemente insostenible en sus crisis terminales (cuando la injusticia multiplica

los sufrimientos de los explotados y excluidos), son las que sufren en mayor grado, como heridas abiertas, la enfermedad del cuerpo social. Ellas muestran el *lugar* de la patología del sistema, de la injusticia que hay que saber reparar.

[13.22] La afirmación de la vida de la víctima, que no-puede-vivir por la injusticia del sistema, es al mismo tiempo lo que permite cumplir con la exigencia de aumentar la vida de la comunidad (o del nuevo sistema que hubiera de originarse). Repito: la mera reproducción de la vida del pobre exige tales cambios que, al mismo tiempo, produce el *desarrollo civilizador* de *todo el sistema*. Afirmación de vida de la víctima es crecimiento histórico de la vida toda de la comunidad. Es a través de la solución de las insatisfacciones de los oprimidos, los últimos, que los sistemas históricos han progresado.

[13.23] El principio crítico general, en su momento *afirmativo* ahora, debería enunciarse algo así como: ¡Debemos producir y reproducir la vida de los oprimidos y excluidos, las víctimas, descubriendo las causas de dicha negatividad, y transformando adecuadamente las instituciones, lo que de hecho aumentará la vida de toda la comunidad!

[13.24] Se ha olvidado frecuentemente que le toca al político, como representante, la obligación responsable de desarrollar la vida de todos los ciudadanos, en primer lugar de aquellos que han sido puestos fuera de esta posibilidad de cumplir con la satisfacción de sus necesidades, desde las más básicas hasta las superiores.

[13.25] La política, en su sentido más noble, obediencial, es esta responsabilidad por la vida en primer lugar de los más pobres. Esta exigencia normativa fundamental constituye el momento creativo de la política como liberación. ¡Los pueblos que han sabido darse esos políticos ejemplares han podido vencer las dificultades que la historia les ha deparado! ¡Los que han tenido políticos corruptos, egoístas, de horizontes mezquinos han pasado amargos momentos y hasta han desaparecido! El fetichismo de los gobernantes en el ejercicio del poder debilita a los pueblos y los deja inermes ante sus enemigos.

[13.3] Las dimensiones ecológica, económica y cultural del principio crítico material de la política

[13.31] El campo político atraviesa [→7.3, 9.3, 18] los campos materiales por excelencia: el ecológico, el económico y el cultural, al menos; estos campos determinan la *esfera material* de la política. En cada uno de estos campos el principio material crítico-político despliega exigencias particulares, todas en torno a la vida de los ciudadanos, pero en diversas dimensiones de esta esfera.

[13.32] En la subesfera *ecológica* de la política la vida humana se encuentra directamente en peligro de su extrema extinción. Lo nunca previsto es hoy posibilidad: desde la bomba atómica y la escalada de contaminación creciente del planeta Tierra la desaparición de la vida es una inminente posibilidad. Desde ese límite absoluto, la contaminación acorta vidas, produce falta de calidad suficiente de salud en la población, y en general degrada las condiciones de la corporalidad viviente de los ciudadanos. El principio material político se impone como una obligación que nunca antes tuvieron los políticos de otros tiempos, cuando se imaginaban que la Tierra tenía recursos infinitos de aire, agua, bienes no-renovables. La Tierra se ha achicado; es finita; se acaban sus recursos. El ser humano es responsable de la muerte de la vida en nuestro pequeño planeta —que comienza a producir claustrofobia—. El *principio ecológico político crítico* podría enunciarse: ¡Debemos en todo actuar de tal manera que la vida en el planeta Tierra pueda ser una *vida perpetua*! Esto es además un postulado. Los bienes no-renovables son sagrados, irremplazables, inmensamente escasos. Es necesario ahorrarlos en extremo para las generaciones futuras. Es quizá la exigencia normativa número uno de la *nueva política*.

[13.33] En la subesfera *económica* de la política, el sistema capitalista se ha transformado en el peligro supremo, tanto ecológico como social. El sistema, con el criterio del aumento de la tasa de ganancia (como criterio racional) elige una tecnología destructiva de la vida en la Tierra, y produce como efecto, por la tendencia de reducir los salarios al mínimo, una inmensa pobreza, desocupación,

miseria. El principio económico político *crítico* normativo debería indicar algo así como: ¡Debemos imaginar nuevas instituciones y sistemas económicos que permitan la reproducción y crecimiento de la vida humana y no del capital! Esas alternativas deberán crearse en todos los niveles institucionales y con la ayuda de todo el pueblo. Hay que fijar los ojos en las nuevas experiencias populares de economía social alternativa.

[13.34] En la subesfera *cultural* de la política, hay que superar el eurocentrismo de la modernidad colonialista, por la afirmación de la multiculturalidad dentro de la población de un sistema político nacional. El principio podría enunciarse: ¡Debemos apoyar la *identidad* cultural de todas las comunidades incluidas dentro del sistema político, y defender la *diferencia* cultural cuando se intente homogeneizar las culturas y las lenguas de la población desde la dominación de una de ellas (la criolla o mestiza moderna europea) con la exclusión de las otras! ¡Debemos efectuar una Revolución cultural! es el principio que nos propone desde Bolivia Evo Morales.

TESIS 14

Los principios crítico-democráticos y de transformación estratégica

[14.1] El principio crítico-democrático

[14.11] El principio normativo democrático permite por su cumplimiento efectuar acciones legítimas y organizar nuevas instituciones de legitimación. El sistema vigente, inevitablemente, produce efectos negativos. Se transforma lentamente, por la entropía de las instituciones en el tiempo, en un fetiche dominador. El bloque histórico hegemónico ha ido produciendo víctimas, grupos de excluidos que se constituyen en nuevos movimientos sociales, momentos constitutivos del *pueblo* [→11]. Estas comunidades o movimientos oprimidos o excluidos se organizan y cobran conciencia de su opresión, de su exclusión, de la insatisfacción de sus necesidades. Poco a poco crean *consenso* sobre su situación intolerable, de la causa de su negatividad, de la necesidad de la lucha. Ese consenso es un consenso *crítico* que ahora crea *disenso* ante el antiguo acuerdo *vigente* que constituía a los mismos oprimidos o excluidos en la masa obediente del poder "como dominación legítima" (en la definición de M. Weber, que en realidad era el *poder fetichizado* [→5], con legitimidad *aparente*). El consenso de

los dominados es el momento del nacimiento de un ejercicio *crítico de la democracia*.

[14.12] El principio de legitimación crítico o de democracia liberadora (completamente alejada de la democracia liberal) podría enunciarse así: ¡Debemos alcanzar *consenso crítico,* en primer lugar, por la *participación real y en condiciones simétricas de los oprimidos y excluidos*, de las víctimas del sistema político, porque son los más afectados por las decisiones que se acordaron en el pasado institucionalmente!

[14.13] La democracia fue siempre un sistema institucional, además es un principio, que debió superar los límites de la previa definición de cuáles eran los miembros efectivos de la comunidad. Los excluidos presionaron siempre (aun en el *demos* griego, para llegar a la *isonomía,* al "igual derecho") por participar en la creación del consenso, y esta lucha por el reconocimiento de sus derechos exigió transformar el sistema democrático vigente y abrirlo a un grado superior de legitimidad, y, por lo tanto, de participación, es decir, de democracia. Los excluidos no deben ser *incluidos* (sería como introducir al Otro en lo Mismo) en el *antiguo* sistema, sino que deben participar como iguales en un *nuevo momento institucional* (el *nuevo* orden político). No se lucha por la *inclusión* sino por la *transformación* [→ 17] —contra Iris Young, J. Habermas y tantos otros que hablan de "inclusión".

[14.14] La democracia crítica, liberadora o popular (porque el pueblo es el actor principal) pone en cuestión el grado anterior de democratización alcanzado; ya que la democracia es un sistema por ser reinventado perennemente.

[14.15] Debe quedar claro, ya que existe gran confusión al respecto, que la democracia *crítica* (social, que incluye igualmente la esfera material, los conflictos ecológicos, económicos y culturales que producen crisis: "el problema social"), por una parte, es un *principio normativo* (una obligación del político de vocación, y del militante, del ciudadano, en favor del pueblo), pero también es un *sistema institucional* que hay que saber transformar permanentemente. En la innovación o creatividad institucional de los momentos

superados, fetichizados o que no responden a la realidad del nuevo momento democrático, estriba la posibilidad real del desarrollo político, que nunca se interrumpe (y además *nunca* alcanza la perfección; se trata, nuevamente de un postulado: "¡Luchemos por un sistema siempre más democrático!", cuya *perfecta* institucionalidad empírica es imposible).

[14.2] El principio de liberación estratégica

[14.21] La factibilidad, entonces, es el último eslabón de la cadena, como lo hemos indicado repetidamente. Ya que una vez que ha sido afirmada la vida (ecológica, económica y culturalmente) de la víctima, y que ésta ha logrado organizarse para llegar a los principios crítico-democráticos y de transformación senso-crítico democrático, se trata de llevar a la práctica, a la realidad histórica, a su institucionalización efectiva el *proyecto* político que se ha ido generando. Es allí donde el político de vocación, el político crítico, el ciudadano participativo, tiene muchos escollos que salvar, y ciertamente difíciles. Las acciones e instituciones por realizar deben ser *posibles.* Pero a diferencia de la política de un sistema vigente, que tiene sus tradiciones, tendencias, instituciones instaladas, el que transforma el sistema vigente injusto, se encuentra con muchas mayores dificultades estratégicas. N. Maquiavelo escribió su obrita *El príncipe* no para un político tradicional, en el ejercicio del poder, sino para un gobernante *nuevo,* que comienza la tarea de una *nueva* etapa política. En este caso la *posibilidad* de hacer realidad lo que se intenta tiene mucho mayor dificultad; es decir, tiene menor grado de factibilidad. Ahora, su *posibilidad* se encuentra situada de manera más clara entre lo que el anarquista cree *posible* empíricamente (y sólo lo es como postulado [→17.3], y lo que el conservador del orden vigente cree *imposible.* Lo *posible* del político crítico, liberador, responsable de las víctimas, está más acá de la posibilidad anarquista (en realidad imposible) y consiste en una imposibilidad conservadora (posible entonces, si se transforman las condiciones de opresión y exclusión vigentes).

[14.22] El principio político crítico de factibilidad podría formularse de la siguiente manera: ¡Debemos obrar lo máximo *posible,* lo que aparece como reformista para el anarquista [→17.2] y suicida para el conservador, teniendo como criterio de posibilidad en la creación institucional (la transformación) la liberación de las víctimas, del pueblo! Sólo los movimientos sociales triunfantes o el político de genio (que en realidad va valorando la capacidad transformativa o la *hiperpotentia* [→12] del mismo pueblo) sabe lo que es factiblemente posible o imposible, el cómo estirar la cuerda al *máximo* hasta antes de que se rompa.

[14.23] Siendo que el político crítico se enfrenta a toda la institucionalidad instalada del antiguo régimen, al bloque histórico desde el ejercicio fetichizado del poder, la lucha del pueblo por su liberación (parcial o radical [→17.2]) debe tener mucho mayor inteligencia o razón estratégica que la de los dominadores. Un error de cálculo puede romperle al gato una uña; al ratón le va la vida en el mismo error.

[14.24] El principio normativo político crítico impulsa a la creatividad, al espíritu de cuerpo, a la emergencia de la *hiperpotentia* [→12] del pueblo. Un pueblo decidido y rebelde, en "estado de rebelión", no puede ser en definitiva ni militarmente derrotado, comentaba K. von Clausewitz ante el desastre de Napoleón en España, situación hoy repetida por Estados Unidos en Vietnam o Iraq.

[14.3] El noble oficio de la política

[14.31] El político que ejerce el poder obediencial no significa que no pueda cometer errores. "¡El justo comete siete pecado por día!", enuncia un dicho semita. El dicho popular nos enseña: "¡Errar es humano, perdonar es divino!" Alguien podría preguntar: pero, ¿cuántas veces peca el injusto? Ninguna. Porque el injusto es exactamente el que nunca reconoce con responsabilidad el efecto negativo de su acción. Como siempre está efectuando actos corruptos, e intenta ocultarlos, no puede diferenciar el efecto negativo inevitable (y no-intencional) del acto voluntariamente corrupto. Los

niega a todos. En esa pretendida disculpa de todos los efectos negativos de sus actos consiste su injusticia, su corrupción. Por ello, el político honesto no puede ser *perfectamente* justo. La perfección es propia de los dioses, imposible para la condición humana. Siendo que es imposible la extrema perfección, lo que se exige normativamente al político de vocación es que honestamente cumpla lo más seriamente posible las condiciones de un acto justo. A esto se denomina "pretensión política de justicia".

[14.32] Es decir, al político, como a todo ser humano finito, no se le puede juzgar como un mal político por haber cometido errores políticos. La humana finitud no puede evitar actos errados. Pero puede seriamente intentar con buena voluntad cumplir las condiciones para ser justo. Del que honestamente intenta cumplir esas condiciones se dice que tiene "pretensión" de justicia. La palabra "pretensión" indica, exactamente, que el que realiza una acción puede justificarla dando razones de haber intentado afirmar la vida, con el consenso del afectado, factiblemente. Los tres principios críticos son las condiciones de la "pretensión de justicia política".

[14.33] Pero es más, los principios normativos enunciados son igualmente los que permiten descubrir que se hayan cometido errores políticos (en el momento del no cumplimiento de uno de ellos), y, además, la manera de corregir los errores cometidos depende de los mismos tres principios (material, formal y de factibilidad críticos). Estos principios normativos críticos son, entonces, principios que constituyen e iluminan las acciones liberadoras y la transformación de las instituciones, los que permiten descubrir los errores y que, por último, obran como criterios de corrección de las injusticias cometidas. Sin principios, el político que intentara ser crítico, quedaría en medio de la tormenta como un capitán de barco sin brújula: ¡estaría perdido!

[14.34] Por el contrario, el que tiene principios normativos críticos, que en nada niegan sino que subsumen la creatividad procedimental (de las acciones o instituciones, en la administración, etc.), puede enfrentar crisis profundas, luchas políticas devastadoras y hasta soportar el desprecio, la derrota parcial y trabajos

pacientes de largo alcance. Por último, y, en los casos límite, la misma muerte —como Miguel Hidalgo y Costilla—, ya que sólo es temible para los dominadores el que sabe enfrentar incorruptiblemente la muerte. Es la *máxima* factibilidad posible, cuando por la vida del pueblo se ofrenda la propia vida. Es el acontecimiento imprevisible que los héroes han afrontado, pero que se aquilata en cada acción inspirada por claros y vigentes principios normativos políticos críticos.

[14.35] Cuando el político ejerce delegadamente el poder obediencial, cuando tiene una honesta pretensión crítico-política de justicia, puede decirse que cumple con el noble oficio de la política. Servir obedeciendo al pueblo, militantemente, produce en la subjetividad del ciudadano, del político, una cierta alegría parecida a la de aquel joven estudiante de dieciocho años que escribió:

> La gran preocupación que debe guiarnos al elegir una profesión debe ser la de servir al bien de la humanidad [...] Los más grandes hombres de los que nos habla la historia son aquellos que laborando por el bien general han sabido *ennoblecerse* a sí mismos [... ya] que el hombre más feliz es el que ha sabido hacer felices a los demás, y la misma religión enseña que el ideal al que todos aspiran es el de sacrificarse por la humanidad.[1]

Este ideal normativo-político universalista, público y humanista tan ejemplar, está muy lejos del egoísmo político del individualismo privatizante del liberalismo, y de la avaricia económico-competitiva del capitalismo, evidentemente.

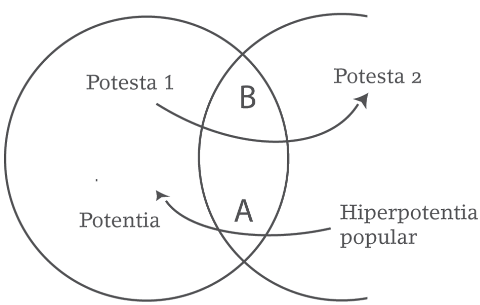
---

1 K. Marx, "Reflexiones de un joven al elegir profesión" (Marx, 1956, *MEW*, 1; 1982, *Obras fundamentales,* vol. 1, México, FCE, 1982, p. 4).

Tesis 15
Praxis de liberación de los movimientos sociales y políticos

[15.01] La *praxis* indica la actualidad del sujeto en el mundo, y la *praxis* política es presencia en el campo político. Pero la praxis de *liberación* (*flechas A* y *B* del *esquema 15.1*) pone en cuestión las estructuras hegemónicas del sistema político (*potestas 1*). Las *transformaciones* institucionales (flecha *B*) cambian parcial o totalmente la estructura de las mediaciones en el ejercicio delegado del poder (de la *potestas* 1 se pasa a la *potestas 2*).

Esquema 15.1
Praxis de liberación y transformación institucional



[15.02] La acción política interviene en el campo político modificando, siempre de alguna manera, su estructura dada. Todo sujeto al transformarse en actor, más cuando es un movimiento o pueblo en acción, es el motor, la fuerza, el poder que *hace historia.* Cuando es una "actividad *crítico*-práctica"[2] la denominaremos *praxis de liberación* (*Befreiungspraxis* la llama Marx y M. Horkheimer). Esta praxis tiene dos momentos: una lucha *negativa,* deconstructiva contra lo dado (*flecha A* del *esquema 15.1*), y un momento *positivo* de salida, de construcción de lo nuevo (*flecha B*). En cuanto "libera" (acto por el que el esclavo es emancipado de la esclavitud) sus potencialidades creadoras se oponen, triunfando al final, sobre las estructuras de dominación, de explotación o exclusión que pesa sobre el pueblo. El poder del pueblo (la *hiperpotentia*, nuevo poder de los "de abajo") se hace presente, primero, desde el comienzo, por su extrema vulnerabilidad y pobreza; pero, al final, es la fuerza invencible de la vida "que quiere-vivir": Voluntad-de-Vida que es más fuerte que la muerte, la injusticia y la corrupción.

[15.1] Utopía, paradigmas o modelo posible, proyecto, estrategia, táctica, medios

[15.11] El pueblo, sus movimientos, el liderazgo que es *obediencial* al pueblo, que "durante años y años cosechamos la muerte de los nuestros en los campos chiapanecos [...] Iban nuestros pasos sin destino, sólo vivíamos y moríamos"[3] se despierta un día, dice "¡Basta!", y se pone de pie. Irrumpe en la historia por su *praxis de liberación.* Pero esa acción tiene una lógica, exigencia, especialmente guiada por el principio político crítico de factibilidad. Lo *posible* se enfrenta a aparentes imposibilidades prácticas que hay que subvertir. La praxis de liberación exige principios, coherencia, fortaleza hasta la muerte, paciencia infinita (como la de nuestros

2 Marx, *Tesis sobre Feuerbach,* 1 (Marx, 1956, *MEW*, 3, p. 533).

3 "Entramos otra vez a la historia", mensaje del EZLN en *La Jornada* (México), 22 de febrero (1994), p. 8.

pueblos originarios durante quinientos años enfrentaron a los Cortés, Pizarro o Almagro, hasta el triunfo de Evo Morales).

[15.12] Rosa Luxemburg tiene un texto hermoso acerca de la estrategia contra los "reformistas" que no tienen "principios" (o "teoría": ¿quién tiene hoy una *teoría* aceptable después de la crisis de la ideología del socialismo real):

> [...] Los *principios* del socialismo [...] imponen a nuestra actividad *marcos estrictos* (*feste Schränke*), tanto en referencia de los *fines* a alcanzar, como de los *medios* de lucha que se aplican, y finalmente de los *modos* de lucha [...] naturalmente, los que buscan sólo los éxitos prácticos pronto desean tener las *manos libres,* es decir, separar la praxis de la *teoría* [léase: *los principios*], para obrar independientemente de ella.[4]

[15.13] Hay entonces diversos niveles a tenerse en cuenta en la praxis crítica, antihegemónica (que enfrenta entonces al "bloque histórico en el poder") —que es el resultado de muchos momentos previos: *nivel A, 11* del *esquema 10.1*.

[15.14] En primer lugar, el horizonte más lejano, que podemos llamar utópico (cuando se imagina descriptivamente un estado de cosas), o más correctamente *postulado político* [→17.3], tal como el del Foro Social Mundial: "¡Otro mundo es posible!" O aquel que enuncia: "¡Un mundo donde quepan todos los mundos!" Parecieran demasiado vacíos, pero son la condición de posibilidad de todo el resto. Sin la *esperanza* (tan estudiada por Ernst Bloch)[5] de un futuro que hay que hacer posible no hay praxis crítica liberadora. Es necesario imaginar creativamente que "¡Sí se puede!" para cambiar las cosas. Es decir, hay que tener presente afirmativamente siempre la *potestas 2* (la estructura institucional *futura* que estará al servicio del pueblo) que indica ese polo utópico. Es el *nivel C,* del *esquema 10.1*.

---

4 Luxemburg, 1966, vol. 1, p. 128.

5 Véase su obra *El principio esperanza* (Bloch, 1977).

[15.15] En segundo lugar, en la práctica política o en la teoría se va bosquejando un *paradigma o modelo de transformación* posible, lo cual no es simple y frecuentemente lleva tiempo, por lo que no se puede delinear siempre detalladamente. Ante la democracia liberal, el Estado benefactor o el keynesianismo económico (estructuras situadas en diversos campos), y ante las democracias de transición en América Latina (desde 1983) que generaron una "clase política" que frecuentemente se corrompe, hay que ir formulando un "paradigma" o un "modelo" *nuevo* de amplia participación, de hegemonía popular, de identidad nacional (en especial los países poscoloniales o periféricos), de defensa de los intereses económicos de los más débiles (reivindicaciones que son imposibles de ser cumplidas por un capitalismo neoliberal de estrategia globalizadora como dominación y expoliación de las naciones subalternas), de renovada eficiencia administrativa que se fundamente en un nuevo "pacto social" (y, además, en nuevas constituciones que permitan nuevas estructuras de un Estado transformado).

[15.16] En tercer lugar, en un nivel aún más concreto, es necesario trabajar sobre un *proyecto de transformaciones* factibles (*nivel A, 7* del *esquema* nombrado) propiamente político pero crítico, que es función de los partidos políticos progresistas, *críticos,* de liberación [→15.3], de equipos de científicos (de ciencias políticas, economistas, pedagogos, médicos, dirigentes sindicales, de movimientos sociales, etc.) y en donde se expliciten los fines *concretos* de la acción liberadora en todas las esferas (materiales, de legitimación y de administración estatal). El proyecto puede enunciarse en criterios y en tesis concretas de realización factible eficaz en el corto plazo dentro de un ciclo de gobierno (cuatrienio, sexenio), pero debería estar acompañado de proyectos a mediano plazo (unos veinticinco años) y de *largo plazo* (en particular en las cuestiones ecológicas y económicas transcapitalistas) de participación popular.

[15.17] En cuarto lugar, el político debe tener claridad *estratégica* (*nivel A, 8* del *esquema*) en la acción transformadora. En este nivel los proyectos deben ser implementados administrativa y

coyunturalmente teniendo en cuenta la transformación de las instituciones. Este nivel es fruto de la sabiduría práctica (la *prudencia*) de los actores políticos, dentro de un sistema democrático de producción de decisiones consensuadas, en equipo, por la participación "desde abajo" (de los movimientos populares, el pueblo, los barrios, las comunidades rurales, etc.). La estrategia debe elaborarse conjunta y democráticamente en todos los niveles.

[15.18] En quinto lugar, es necesario trabajar sobre *tácticas eficaces* (*nivel A, 9*), que son las mediaciones para efectuar las estrategias decididas en la teoría, en la práctica de la formación de sus cuadros, en la elección de los candidatos a representantes, en la propaganda misma, en la orientación ideológica y normativa de dicho proceso informativo, en el modo del accionar, etcétera.

[15.19] En sexto lugar, deben elegirse los *medios apropiados* para todo lo indicado (*nivel A, 10*), pero aquellos *posibles* desde las exigencias que forman todos los niveles ya enunciados (cumpliendo los principios, los postulados, los modelos, etc.). Una táctica puramente *maquiavélica* (que no fue la de N. Maquiavelo), donde "todo medio vale para el fin", es siempre por último destructiva (del actor y del pueblo), porque los medios factibles (aquí vale la *Crítica de la razón instrumental* de M. Horkheimer)[1] aparentemente más eficaces, que dejen de tener en cuenta los "principios" —nos dice R. Luxemburg— pierden los "marcos estrictos" que le permitirán coherencia, efectos positivos en el largo plazo, y claridad en la acción, y gracias a ello despertará mutuamente *confianza* en el pueblo —como expresa Fidel Castro: "cuando el pueblo crea en el pueblo"; es decir, cuando el político, el ciudadano despierte esa fe de "arriba abajo" (en cuanto es poder *obediencial*) y de "abajo arriba" (como fe en la acción honesta, con principios, que es la condición de liderazgo justo, normativo, eficaz del poder *delegado* del gobernante). Maquiavelo exigía una cierta *virtù* del político que ponía "diques" a la fuerza impetuosa y destructora de la *fortuna* (el acontecimiento político cotidiano, caótico, imprevisible, que hay que saber resolver

---

1 Horkheimer, 1973.

en un mismo sentido, no perdiendo la *brújula:* el servicio al pueblo como ejercicio obediencial del poder).

[15.2] Organización de los nuevos movimientos sociales y lucha reivindicativa

[15.21] La praxis de liberación no es solipsista, efectuada por un sujeto único y genial: el líder (que debe distinguirse del liderazgo *obediencial*). Es *siempre* un acto intersubjetivo, colectivo, de consenso recíproco (que no niega el liderazgo, como hemos indicado, pero que deja atrás el vanguardismo). Es una acción de "retaguardia" del mismo pueblo, que educa a los movimientos sociales en su autonomía democrática, en su evolución política, en ser actores mutuamente responsables de sus destinos. El político liberador, el intelectual orgánico de A. Gramsci, es más un promotor, un organizador, una luz que ilumina un camino que el pueblo en su caminar construye, despliega, perfecciona. El liderazgo político es servicio, obediencia, coherencia, inteligencia, disciplina, entrega.

[15.22] Para cumplir con la voluntad-de-vida los movimientos populares, el pueblo, deben organizarse. La organización es ya un pasaje de la *potentia* (el poder del pueblo, de los movimientos sociales) a la *potestas* (el poder que se da instituciones para ejercer delegadamente el poder concretamente). Sin esa separación, sin ese desdoblamiento (poder *en-sí* potencial y poder *para-sí* institucional), sin organización el poder del pueblo es pura *potencia,* posibilidad, inexistencia objetiva, voluntarismo ideal, anarquismo. Organizar un movimiento, un pueblo, es crear funciones heterogéneas, diferenciadas, donde cada miembro aprende a cumplir responsabilidades diferentes, pero dentro de la unidad del consenso del pueblo. Es un nivel intermedio, social, civil de la existencia del ejercicio delegado del poder (es una institución política de la sociedad civil: el Estado en sentido ampliado, gramsciano). En la organización la comunidad homogénea e indiferenciada, y por lo tanto impotente (voluntades consensuadas sin factibilidad, porque la factibilidad es concreción funcional dife-

rencial), alcanza la posibilidad del ejercicio del poder. Se torna *potente:* "puede-poner" los medios para su sobrevivencia [→2.1].[2]

[15.23] Para cazar, en el paleolítico, el ser humano debió organizarse: uno prepara las armas, otro el terreno, otro da el grito de ataque, otro va por el flanco derecho, otro por el izquierdo, otro toma la presa, otro la distribuye, todos sacian su hambre: viven. Para el aumento de vida (ecológica, económica, cultural, religiosa, etc.) es imprescindible la diferenciación de funciones, la organización. Hoy esta organización debe ser *democrática,* en todas sus instancias y siempre, con la participación *simétrica* de todos los afectados por la dominación o la exclusión. Rosa Luxemburg anticipaba el derrumbe del socialismo real en este nivel organizacional:

> No podríamos concebir mayor peligro para el Partido socialista ruso que los planes de organización propuestos [...]. Nada podría someter más un movimiento obrero todavía tan joven a una élite [...] que esta coraza burocrática del centralismo en la que se lo aprisiona para reducirlo a un autómata manejado por un comité [...] El juego de los demagogos será bastante más fácil si en la actual fase de la lucha la iniciativa espontánea y el sentido político del sector autoconsciente obrero habrían sido coartados en su autodesarrollo y en su expansión por la tutela del comité central autoritario.[3]

[15.24] Aun todavía en el sandinismo se acostumbraba "bajar" las órdenes desde arriba a las masas sandinistas. Sólo con el zapatismo se ha superado definitivamente el vanguardismo. La democracia no es un eslogan, debe ser un momento necesario de la subjetividad del político, una institución que se practique en todos los niveles de la organización de los movimientos populares, en ellos mismos, entre ellos y como exigencia ante los partidos políticos progresistas, críticos, liberadores.

---

2 Véase Dussel, 1998, cap. 6.1: "La *Cuestión de la organización*. De la vanguardia a la participación simétrica. ¿Teoría y praxis?"

3 Luxemburg, 1966, vol. 3, pp. 101 (1967, p. 58).

[15.3] Organización de los partidos políticos progresistas

[15.31] Los partidos políticos progresistas, críticos, liberadores deben ser como el "árbol maya", que hunde sus raíces en la *terra mater* (el pueblo), eleva su tronco sobre la superficie terrestre (la sociedad civil) y despliega su follaje y frutos en el cielo (en la sociedad política, el Estado en sentido restringido). El partido es por ello el *lugar* donde el representante puede regenerar su *delegación* del poder *construido desde abajo*. El miembro-base del partido debe poder interpelar, increpar, criticar, al correligionario representante cuando traiciona los principios o no cumple las promesas. Es donde se discute y produce la teoría política del partido, se bosquejan las utopías, se formulan los proyectos concretos, la estrategia para alcanzar los fines propuestos y los demás niveles de la praxis de liberación. Es donde se deciden democráticamente los candidatos a elecciones populares. Es donde se forma la opinión decantada, discutida, fundamentada de un tipo de sociedad, un modelo concreto teniendo en cuenta el desarrollo histórico del presente político, geopolítico, nacional, mundial.

[15.32] Por desgracia los partidos políticos en América Latina, desde la instalación de las democracias de transición desde 1983, fetichizan a la "clase política", la que ejerce monopólicamente el poder. Es necesario transformarla profundamente. Frecuentemente, estos partidos son sólo *maquinarias electorales,* que como fósiles prediluvianos se ponen en funcionamiento cuando se divisa en el horizonte alguna elección de funcionarios *pagados.* La tentación del sueldo, el regodeo del ejercicio fetichizado del poder, lanza a los grupos, sectores o movimientos internos a la repartija proporcional (en proporción a su corrupción, claro está), al arrebatarse candidaturas posibles ante la escandalizada y pública presencia del pueblo, al que dicen querer representar y servir. El partido *maquinaria electoral* está podrido; es inútil para la crítica, la transformación o la liberación de los movimientos populares, para el pueblo de los oprimidos y excluidos. ¡Es un escándalo! Democratizar un partido impidiendo las prebendas que tiene como destino a la "clase

política" monopólica es universalizar sus cuadros, disolver sus divisiones internas, y permitir movimientos de opinión en la discusión de la teoría, proyectos, propuestas concretas (pero no sólo ni principalmente en la elección de candidatos). Quizás una Juventud del Partido, no convocada por las agrupaciones internas, sino por el partido como un todo, pueda, en el mediano plazo, dar un espíritu de cuerpo a los partidos frutos de alianzas particularistas, personalistas, caciquiles, corporativas, y no de idearios con contenidos sostenibles ante el pueblo, en especial entre los pobres. La corrupción de los partidos es fruto de una pérdida de claridad ideológica del paradigma por el que se lucha, inexistencia de proyectos investigados y discutidos, falta de coherencia ética en sus cuadros.

[15.33] Es necesario regenerar los partidos a partir de una disciplina subjetiva y objetivo-doctrinaria, gracias a la cual la conducta diaria del político sea vivida en coherencia con los principios, con la responsabilidad compartida en beneficio de los explotados, de los pobres, para crear las condiciones de respeto a la simetría en la participación democrática, con el compromiso del que se "arremanga la camisa", se saca los zapatos, y entra a ensuciarse, a ampollar sus manos… junto al pueblo. ¡Es necesario una nueva generación de políticos, jóvenes quizá, que asuman con entusiasmo el noble oficio de la política!

[15.34] La organización de los partidos debe reflejar esta exigencia de los tiempos en los países empobrecidos de la periferia. Los vientos que nos vienen del Sur (de los de Néstor Kirchner, Tabaré Vázquez, Luiz Inácio Lula, Evo Morales, Hugo Chávez, Fidel Castro y tantos otros) nos muestran que las cosas pueden cambiar. ¡El pueblo reasume la soberanía! La elección de sus propios dirigentes, la de los candidatos, la producción renovada de sus documentos fundacionales, proyectos de política educativa, industrial, ecológica, propuestas concretas, es necesario que sean el fruto de procedimientos democráticos con horizontalidad simétrica en la participación de todos los miembros, en especial, por la representación en los partidos de las comunidades barriales, de base, Cabildos abiertos del pueblo donde la democracia directa enseñe

al ciudadano humilde cómo se participa realmente en la política popular (participación que debiera después organizarse igualmente "hacia arriba" hasta el poder ciudadano, como el supremo poder fiscalizador de los restantes poderes del Estado [→19.34, 20.23]).

[15.35] Michael Walzer, en su obra *Éxodo y revolución*, cita este texto:

> Primero, donde quiera que vivas es probablemente Egipto. Segundo, que siempre hay un lugar mejor, un mundo más atractivo, una tierra prometida. Y, tercero, que el camino a esa tierra es a través del desierto. No hay forma de llegar ahí excepto uniéndose y caminando.[4]

[15.36] *Egipto* es la totalidad del sistema vigente dominador. La *tierra prometida* es el futuro de la liberación. El *desierto* es el sinuoso e incierto caminar estratégico del político: duro, agotador, lleno de peligros... pero hay que tener una brújula para no perder el rumbo y llegar al oasis donde "mana leche y miel" como canta el himno sandinista.

4 Walzer, 1985, p. 149.

TESIS 16

Praxis de liberación y construcción de nueva hegemonía

[16.1] Crisis de hegemonía

[16.11] El sistema institucional empírico político vigente ejerce el poder hegemónicamente cuando la comunidad política lo acepta con un consenso suficiente. Esto significa que las reivindicaciones de los diversos sectores sociales han sido satisfechas. Pero cuando la situación entra en crisis; cuando los intereses de los oprimidos o excluidos no son cumplidos, éstos cobran conciencia de su insatisfacción, sufrimiento, que al tornarse intolerables (y la intolerabilidad es *relativa* al conocimiento del grado de satisfacción que alcanzan otros grupos sociales) produce la irrupción de una conciencia colectiva crítica [→19.2] que rompe el consenso y se presenta como disenso social. La "hegemonía" de la clase dirigente —decía A. Gramsci— se torna "dominación". Es la crisis de la hegemonía, de la legitimidad del sistema político.

[16.12] La praxis de liberación es crítica en cuanto rompe la hegemonía de la clase dirigente. Es una praxis cuya eficacia aumenta en la medida en que la legitimidad hegemónica del sistema disminuye. Hay entonces un proceso creciente por un lado (el de la praxis de liberación) y decreciente del otro (la legitimidad

consensual se va convirtiendo en una mayor dominación ante un disenso también mayor, que como una espiral se apoyan uno al otro: a mayor represión y violencia, mayor conciencia y anhelo de producir una situación de libertad). Éste es el "pie de barro" de la estatua de hierro y bronce en su cabeza y cuerpo descrito por el profeta Ezequiel en el pensamiento semita. El sistema puede tener enormes ejércitos, servicios de inteligencia, policía perfectamente organizada, mediocracia, pero el aparato de represión (el cuerpo acorazado de la estatua), por ser la expresión de un ejercicio despótico del poder (una *potestas* fetichizada), deja de tener "fuerza", no se "apoya" desde abajo en el poder del pueblo (la *potentia*), y por ello cae en pedazos por sus propias contradicciones ante fuerzas infinitamente inferiores (desde un punto de vista instrumental y cuantitativo, pero no de poder efectivo y cualitativo).

[16.13] Los movimientos sociales, los partidos progresistas críticos, liberadores, deben saber aprender a actuar con inferioridad de fuerzas (físicas, mecánicas, coercitivas), pero contando con el poder que viene "de abajo", del pueblo.

[16.14] Es esencial que la praxis de liberación parta del pueblo, se mantenga en su elemento, movilice desde adentro y desde abajo al actor colectivo histórico del pueblo (como *plebs* que constituirá un *populus*).

[16.15] Sólo A. Gramsci ha podido describir adecuadamente cómo la clase dirigente, ante la destrucción del consenso por el disenso popular, pasa de hegemónica a dominante. Y como tal ejerce el poder como dominación, como represión, como violencia, como terrorismo de Estado en los casos límite (de las dictaduras militares latinoamericanas impuestas por el Pentágono en las décadas de los sesenta hasta los ochenta, por ejemplo).

[16.2] Coacción legítima, violencia y praxis de liberación

[16.21] Frecuentemente, hoy se habla de terrorismo, de violencia, de "guerra justa", y no se la distingue de la coacción justificable, la de los héroes, por ejemplo la de M. Hidalgo o G.

Washington. Es necesario denominar distintamente, con otras palabras, acciones que normativamente tienen sentidos muy diversos, y se las confunden.

[16.22] Llamaremos *coacción* a todo uso de la fuerza cuando esté fundado en el "Estado de derecho" [→8.2]. En este sentido la sociedad política tiene el monopolio del uso de la coacción fundada en la ley —por cuanto los ciudadanos han dictado las leyes y se imponen obedecerlas, obedeciéndose en realidad a sí mismos— (situación *A* del próximo *esquema)*.

[16.23] La situación se complica cuando movimientos sociales o el pueblo descubren *nuevos* derechos y luchan por su reconocimiento [→19.2]. Para la comunidad oprimida o excluida, estos derechos crean *nueva* legitimidad (es la *legitimidad B* del *esquema 16.1*). En ese momento la coacción legítima (en *1.a*) desde el antiguo sistema de derecho (p.e. de las *Leyes de Indias*), se transforma en ilegítimo para los que se le oponen (los patriotas liderados por M. Hidalgo), y ahora aparece como *violencia* para los oprimidos que luchan (situación *2.a: C*). La acción puramente *violenta* (en *2.b: D*), por otra parte, es la que no involucra a todo un pueblo en la lucha por sus reivindicaciones, sino sólo a una pretendida vanguardia antiinstitucional, no contando con el apoyo colectivo consensual crítico de nueva legitimidad (*B*). *Violencia* también es la acción de la fuerza contra el derecho del otro (de la justificable institución legítima; o del actor de la praxis de liberación); es siempre un crimen. M. Hidalgo al usar una fuerza aun armada (ilegal para las *Leyes de Indias,* pero legítima desde la comunidad popular patriota B), no ejerce violencia sino coacción legítima, liberadora.

Esquema 16.1
Coacción legítima y violencia

	a] Orden establecido (legal)	*b] Transformación del orden*
1. Coacción legítima	Acciones legales y legítimas (A)[6]	Praxis de liberación, ilegal[5] pero legítima[7] (B)
2. Violencia, uso de la coacción ilegítima	Represión legal[8] pero ilegítima[9] (C)	Acción anarquista ilegal e ilegítima (D)

[16.24] La muerte del enemigo agresor, en una lucha defensiva patriótica, es justificable desde la plena normatividad política y no se opone al principio material de la vida [→9 y 13], ya que en un plano de mayor complejidad, más concreto, cuando los principios pueden oponerse, es necesario discernir prioridades: el principio de la defensa de la vida de la comunidad popular inocente tiene prioridad sobre la vida del agresor culpable (y culpable por agresor, por colonialista, etc.). En una batalla los dos ejércitos tienen distinta calificación normativa: el ejército norteamericano es agresor

5 "Ilegal" con respecto al sistema de derecho vigente (A), y ahora represor (B).

6 Distinguimos entre "legitimidad" o "ilegitimidad": (A) y (B). En (A) se está refiriendo al sistema empírico vigente, hegemónico que deviene dominante. En (B) la referencia es a la *nueva* legitimidad que se instaura desde la acción crítico-transformadora o liberadora del pueblo. Las *Leyes de Indias* que establecían el régimen colonial de Nueva España es legítima (A). El *nuevo* orden que M. Hidalgo intentaba instaurar y que antes que en Chilpancingo se decrete una Constitución es legítimo (B).

7 "Legítima" con respecto al consenso *crítico del movimiento social o político crítico.*

8 "Legal" en referencia al sistema vigente.

9 "Ilegítima" ante el consenso crítico de los oprimidos que han tomado conciencia de sus nuevos derechos.

injustificable en Iraq; es violencia ilegítima, es terrorismo. La defensa de la población iraquí (o de los patriotas en Palestina) es defensiva, heroica, justificable; es coacción legítima.

[16.25] Estamos, claro está, hablando de situaciones límite, pero que nos ayudan para clarificar la aplicación concreta de los principios, y no aceptar fácilmente el caos conceptual creado por los poderes militares y económico-políticos imperiales en vigor.

[16.3] Construcción de la nueva hegemonía

[16.31] Los movimientos populares, el pueblo, debe "construir el poder desde abajo" —se dice frecuentemente en las reuniones de Porto Alegre–. El poder del pueblo, como *hiperpotentia* crítica, se construye "abajo" (y no sólo "desde" abajo). Ese poder tiene como sede el pueblo mismo. Lo que se "construye" (no se *toma*) es la acumulación de fuerza, la unidad; son las instituciones y la normatividad subjetiva de los agentes. Después viene el ejercicio delegado del poder (la nueva *potestas*). En efecto, la praxis de liberación es esa "construcción" *misma*. Es la acción de los sujetos que han devenido *actores* que edifican el nuevo edificio de la política desde una nueva "cultura" política.

[16.32] Habiendo comenzado como lucha de liberación del sindicato cocalero, cuando Evo Morales es elegido presidente de Bolivia en diciembre de 2005, comienza ahora, desde una praxis de "construcción" de hegemonía, la transformación del Estado. Desde la oposición crítica (siempre un tanto *destructiva*, peligrosa, negativa) se pasa al ejercicio delegado *positivo* del poder. La praxis de liberación de los esclavos de Egipto (como gustaba enunciar el Túpac Amaru en su rebelión andina), puramente negativa, cuando llega al río Jordán al final del desierto (y por ello muere el libertador Moisés y comienza a ejercer delegadamente el poder Josué,

el *constructor* ambiguo[1] del *nuevo* orden) se transforma en la praxis que debe lograr proponer un proyecto hegemónico de mayorías (que incluya también lo mejor del *antiguo* régimen, porque no se puede gobernar con minorías, despótica y antidemocráticamente). La praxis de liberación se torna creativa, imaginativa, innovadora del nuevo orden, fruto de la transformación, que ahora debe saber administrar eficazmente. La tarea es mucho más difícil, complicada, concreta, que en la mera oposición. Es una responsabilidad de gobernbilidad factible.

[16.33] Los movimientos sociales y los partidos políticos progresistas, críticos, deben darse a la tarea de la "traducción" de las reivindicaciones de todos los sectores (las identidades diferenciales) que, por el mutuo conocimiento, diálogo e inclusión en su propia reivindicación de las otras reivindicaciones, van construyendo el *hegemón analógico* que es sostenido por todos transformándose en la nueva propuesta fruto de la praxis de liberación popular. "¡Un mundo donde quepan todos los mundos!" —es el postulado.

---

1 Digo "ambiguo" porque en la narrativa simbólica semita Josué es un *conquistador*; debe matar cananeos, destruir Jericó, "limpiar" la tierra y ocuparla. En fin, es una acción equívoca, llena de injusticias, violencia y dominación. Ésta es la Biblia que llevaban debajo del brazo los norteamericanos al ocupar "la tierra", el *far we*st... contra los mexicanos (los "nuevos cananeos" al decir de Virgilio Elizondo, pensador chicano texano).

TESIS 17

Transformación de las instituciones políticas
Reforma, transformación, revolución. Los postulados políticos

[17.01] Las transformaciones institucionales (*flecha B* del *esquema 15.1*) cambian la estructura de la *potestas 1* (el Estado vigente político, como sociedad civil o política) y crea una nueva institución o un nuevo sistema (transformación esta última revolucionaria): la *potestas 2*. La transformación es creación institucional y no simple "*toma* del poder"; el poder no se *toma* sino que se ejerce delegadamente, y si se quiere ejercer delegadamente de manera *obediencial* es necesario *transformar* muchos momentos institucionales (transformaciones parciales, no reformas, o todo el sistema).

[17.02] La filosofía política no propone ni los proyectos ni las transformaciones concretas, empíricas. Esto es tarea de grupos de científicos sociales, de partidos políticos y de los movimientos sociales, en los niveles económico, ecológico, educacional, de la salud, etc. Aquí sólo se trata de enunciar los principios, los criterios fundamentales de la transformación, en el mediano plazo (unos cincuenta años, por ejemplo), que remplace el antiguo modelo autoritario o totalitario latinoamericano, y el reciente modelo neoliberal aplicado en las dos últimas décadas del siglo *XX*, por un nuevo paradigma que supere el monopolio de la "clase

política" (de los partidos burocratizados) en el periodo de las democracias formales endeudadas (desde 1983 en nuestro continente político).

[17.1] Entropía y transformación institucional

[17.11] Las instituciones son necesarias para la reproducción material de la vida, para la posibilidad de acciones legítimas democráticas, para alcanzar eficacia instrumental, técnica, administrativa [→7.2]. Que sean *necesarias* no significa que sean eternas, perennes, no transformables. Por el contrario, toda institución que nace por exigencias propias de un tiempo político determinado, que estructura funciones burocráticas o administrativas, que define medios y fines, es inevitablemente roída por el transcurso del tiempo; sufre un proceso entrópico. Al comienzo es el momento disciplinario creador de dar respuesta a las reivindicaciones nuevas. En su momento clásico la institución cumple eficazmente su cometido. Pero lentamente decae, comienza la crisis: los esfuerzos por mantenerla son mayores que sus beneficios; la burocracia creada inicialmente se torna autorreferente, defiende sus intereses más que los de los ciudadanos que dice servir. La institución creada para la vida comienza a ser motivo de dominación, exclusión y hasta muerte. Es tiempo de modificarla, mejorarla, suprimirla o remplazarla por otra que los nuevos tiempos obligan a organizar.

[17.12] Todas las instituciones, todos los sistemas institucionales, a corto, mediano o largo plazo deberán ser transformadas. No hay sistema institucional imperecedero. Toda la cuestión es saber cuándo debe continuar una institución, cuando es obligatoria una transformación parcial, superficial, profunda, o, simplemente, una modificación total, de la institución particular o de todo el sistema institucional.

[17.13] Del político es el no aferrarse a las instituciones, aunque las haya creado con gran resultado; ni tampoco cambiar las instituciones por la moda, el afán de novedades o el querer dejar "obras" que recuerden su gestión.

[17.14] La vida, en su proceso evolutivo, fue produciendo transformaciones genéticas que permitieron la aparición de nuevas especies, más adaptadas a las condiciones del planeta Tierra. De la misma manera, la vida política subsume instituciones que tienen milenios (liderazgos de reyes, presidentes, jefes militares; como la constitución de asambleas discursivas, con la votación de sus miembros, con legislación de las decisiones de carácter coactivo y con medios para hacer cumplir sus disposiciones, entre ellos los jueces, etc.), que va actualizando continuamente como una historia de los sistemas e instituciones políticas, que secundadas por los grandes descubrimientos técnicos (como la escritura, el papel, la imprenta, la radio, la televisión, la computadora y el internet, etc.) pueden superar en eficacia el ejercicio delegado del poder del pueblo de etapas anteriores.

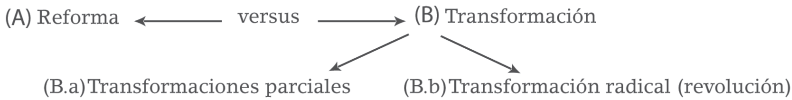
[17.15] Si se aceptara la hipótesis del economista ruso N. D. Kondratieff de ciclos en la economía, el último ciclo descendente del automóvil y el petróleo (a partir aproximadamente en 1940) se habría agotado a mediados de 1990. Un nuevo ciclo, con la revolución tecnológica de las comunicaciones por satélite articulado a la informática, que permite a cada ciudadano usar una computadora y conectarse a redes mundiales, habría comenzado con un ciclo ascendente (hasta el 2020 aproximadamente). Las transformaciones efectuadas en este ciclo propicio tienen mayores posibilidades de estabilizarse que las efectuadas, aun revolucionariamente, en el ciclo descendente anterior (1973-1995).

[17.2] Reforma, transformación, revolución

[17.21] Un gran libro de Rosa Luxemburg se denomina *Reforma o revolución*. Pareciera que ambos conceptos son opuestos. Pero en realidad la cuestión es más compleja. La oposición se encuentra entre "reforma" (A) y "transformación" (B), siendo la revolución (B.b) un modo radical de transformación. La cuestión tiene la mayor importancia estratégica.

Esquema 17.1

Reforma, transformación y revolución



[17.22] En efecto, en ciertos grupos de izquierda se piensa que el que no afirma la posibilidad empírica y actual de la revolución es un reformista. Lo que acontece es que los procesos revolucionarios en la historia humana duran siglos para presentarse. Es verdad que se los puede preparar, adelantar, pero dentro de límites de tiempo limitados. Pensar que se encuentra hoy América Latina en una coyuntura revolucionaria, como aconteció con la Revolución cubana (porque las revoluciones de Chile con Allende o del sandinismo en Nicaragua, por ejemplo, fracasaron por un cambio de la situación geopolítica), es confundir políticamente las cosas, produciendo errores lamentables.

[17.23] Marx escribe textos para ser meditados al respecto: "La articulación del cambio de las circunstancias con el de la actividad humana [...] sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como *praxis transformadora.*[2] Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de *transformarlo (verändern*)".[3]

[17.24] En la tradición de izquierda del siglo XX se entendió que una actividad que no era "revolucionaria" era "reformista". Si la situación no era objetivamente revolucionaria había que crear por medio de un cierto voluntarismo las condiciones para que adquiriera su fisonomía revolucionaria. Era un idealismo político bajo el nombre de revolución, que algunas veces produjo compromisos extremos en juventudes que inmolaron sus vidas irresponsablemente.

---

2 *Tesis sobre Feuerbach,* 3 (Marx, 1856, *MEW,* 3, p. 534). Aquí Marx usa las palabras *"umwälzende Praxis"*.

3 *Ibíd.*, 11 (p. 535). Reflexiónese en este otro texto: "De ahí que Feuerbach no comprenda la importancia de la *actividad revolucionaria (revolutionäre Tätigkeit), crítico-práctica" (ibíd.,* 1; p. 533).

[17.25] Por otra parte, el revolucionario debía usar medios violentos, producir por un salto en el tiempo y de manera inmediata la transformación de un sistema económico-político en otro. La social democracia era el ejemplo opuesto, reformista,[4] pacifista, institucionalista, etcétera.

[17.26] Y bien, es tiempo de repensar radicalmente la cuestión. Denominaremos "reformista" la acción que aparenta cambiar algo, pero fundamentalmente la institución y el sistema permanecen idénticos a sí mismos. La totalidad del sistema institucional recibe una mejoría accidental sin responder a las nuevas reivindicaciones populares.

[17.27] La "transformación" política significa, por el contrario, un cambio en vista de la innovación de una institución o que produzca una transmutación radical del sistema político, como respuesta a las interpelaciones nuevas de los oprimidos o excluidos. La transformación se efectúa, aunque sea parcial, teniendo como horizonte una *nueva* manera de ejercer delegadamente el poder (la *potestas* 2). Las instituciones cambian de forma (*trans-forman*) cuando existe un proyecto distinto que renueva el poder del pueblo. En el caso de una *transformación* de *todo el sistema* institucional (la Revolución burguesa inglesa en el siglo XVII, la socialista de China a mediados del siglo XX o la cubana de 1959) podemos hablar de revolución, la que *a priori* es siempre posible (porque no hay sistema perpetuo), pero cuya empírica factibilidad acontece alguna vez durante siglos. Creer que la revolución es posible antes de tiempo es tan ingenuo como no advertir, cuando comienza el proceso revolucionario, su empírica posibilidad. La historia madura con un ritmo objetivo que no entra necesariamente en las biografías personales por más voluntariamente que se lo desee.

---

4 Las primeras obras de E. Laclau se ocupan de mostrar el error de estos diagnósticos que suprimieron el campo político por la existencia de leyes necesarias de la economía. Era un economicismo antipolítico revolucionario utópico, en el sentido de intentar efectuar empíricamente lo que es imposible, como veremos a exponer el tema de los postulados [→17.3].

[17.3] Los postulados políticos como criterios de orientación en la transformación

[17.31] El tema de los "postulados políticos" cobra mayor importancia en nuestro tiempo, ya que muchos confunden posibilidades lógicas (lo que puede ser pensado sin contradicción) con las posibilidades empíricas (lo que efectivamente puede ser realizado). Pero, además, son necesarias "ideas regulativas", que operan como criterios de orientación para la acción. Los navegantes chinos se orientaban en la noche gracias a la estrella Polar. Era un criterio de orientación, pero ningún navegante intentaba llegar a la estrella, porque era empíricamente imposible. En política hay "postulados políticos" —que Kant desarrolló en sus trabajos posteriores a la *Crítica del juicio*— que pueden iluminarnos acerca de cuestiones mal planteadas por una extrema izquierda, un tanto anarquista.

[17.32] Un "postulado político", repitiendo, es un enunciado lógicamente pensable (posible) pero imposible *empíricamente,* que sirve de *orientación* para la acción. En cada una de las esferas institucionales mostraremos la existencia y conveniencia de proponer ciertos postulados, pero no hay que confundirlos con fines para la acción, porque son *imposibles empíricamente.* Recuérdese aquello de postular una "sociedad sin clases". Es un postulado: una tal sociedad es imposible, pero al intentar superar las clases actuales se descubre la posibilidad de un progreso social que, al menos, niega la dominación del sistema presente (bajo la forma de clase burguesa u obrera) y da un sentido crítico a las dominaciones de las clases en el presente histórico. La formulación del postulado ayuda a intentar disolver las actuales clases, "acercarnos" así a la sociedad sin clases (que como la coincidencia de las líneas asíntotas es imposible por definición).

[17.33] Los principios normativos obligan a la subjetividad del político a cumplir con las exigencias de los momentos constitutivos del poder político, de la praxis de liberación, de las transformaciones de las instituciones en bien del pueblo. Los postulados, que no son principios normativos, ayudan a *orientar* la praxis a sus fines,

a transformar las instituciones, fijando un horizonte de imposible realización empírica pero que *abren* un espacio de posibilidades prácticas más allá del sistema vigente, que tiende a ser interpretado como *natural* y no *histórico*. Los postulados juegan una función estratégica de apertura a *nuevas* posibilidades.

[17.34] Los postulados, por otra parte, debe distinguírselos de los paradigmas de los sistemas políticos.[1] El paradigma liberal no es el del Estado benefactor; el paradigma neoliberal deberá por su parte ser remplazado en el presente por un nuevo paradigma alternativo, que en el mediano plazo (los próximos veinticinco años) debería distinguírselo del paradigma a largo plazo (un *nuevo sistema político* en una *nueva civilización* ecológicamente sustentable, transcapitalista y transmoderna; pero estaríamos hablando de más de cincuenta años, quizás un siglo). El postulado permite abrir el paradigma de corto plazo al de largo plazo.

1 El paradigma, o modelo de un sistema político, no es un proyecto político concreto, a corto plazo.

Tesis 18

Transformación de las instituciones de la esfera material La "vida perpetua" y la Solidaridad

[18.01] El nivel *material* ("materia" como *contenido*) es el que se refiere siempre en última instancia a la vida. En *El origen de la familia* F. Engels tiene un texto espléndido:

"La última instancia en la interpretación materialista[2] de la historia es la producción y reproducción de la vida inmediata (*unmittelbaren Lebens*) [...] de todo lo que sirve para alimento, vestido, casa [...]".[3]

[18.02] Las instituciones creadas para reproducir la vida [→7.3] también tienen siempre un momento de crisis, de desgaste entrópico, de inversión de sentido. De haber sido creadas para aumentar la vida comienzan a ser parasitarias de la vida y producen muerte; se han fetichizado. Es tiempo de transformarlas, remplazarlas,

2 "Materialista" en el sentido indicado, es decir: el *contenido* último de todo acto humano es la producción, reproducción y aumento de la vida empírica, inmediata y concreta del ser humano.

3 Prólogo a la primera edición de 1884 (Marx, 1956, *MEW*, 21, pp. 27-28). Estos tres requerimientos de las necesidades básicas de la vida se encuentran en el cap. 125 del *Libro de los muertos* de Egipto (30 siglos a.C.) y en el relato del Juicio del fundador del cristianismo (*Mateo* 25, 35). Véase Dussel, 1998, [405].

crear las nuevas instituciones que respondan al nuevo momento histórico de la vida humana global.

[18.1] Transformaciones ecológicas. La "vida perpetua"

[18.11] El *postulado político* en la esfera ecológica —campo de las relaciones del ser viviente humano con su medio físico-natural terrestre— podría enunciarse así: ¡Debemos actuar de tal manera que nuestras acciones e instituciones permitan la existencia de la vida en el planeta Tierra para siempre, perpetuamente![4] La "vida perpetua" es el postulado ecológico-político fundamental. Siendo esto empíricamente imposible (porque aunque sea en millones de años la Tierra no tendrá ya más vida por el enfriamiento del sistema solar), se trata de un criterio de orientación política que permite que a] en toda relación con la *terra mater* (la *pacha mama* de los quechuas incarios) se usen primero recursos renovables sobre los no renovables (como el petróleo, el gas y todos los metales); b] se innoven procesos productivos para que tengan un mínimo de efectos ecológicos *negativos;* c] se privilegien los procesos que permitan *reciclar* todos los componentes en el corto plazo, sobre los de largo plazo; d] se contabilicen como costos de producción los gastos que se inviertan para anular los indicados efectos negativos del mismo proceso productivo y de las mercancías puestas en el mercado.[5] Como puede imaginarse esto es una revolución mucho mayor a la nunca imaginada en el nivel de las civilizaciones hasta ahora existentes.

[18.12] Lo dicho podría aun reformularse *más estrictamente* de la siguiente manera. a] La tasa de uso de los recursos renovables no debe superar la tasa de su regeneración. b] La tasa de uso de los

---

4 Veremos que en la esfera formal de la legitimidad democrática I. Kant propuso el postulado de la "paz perpetua". Analógicamente extendemos esa hipótesis de trabajo a todas las esferas (materiales, formales y de factibilidad) de la política.

5 Estos gastos ecológicos serán en el futuro mayores que todo el costo de producción restante.

recursos no renovables no debe superar la tasa de la invención de los sustitutos renovables. c] La tasa de emisión de contaminantes no debe ser mayor que la tasa que permita reciclarlos —incluyendo la inversión del proceso de calentamiento de la Tierra y sus causas; es decir, recuperación de efectos negativos pasados. En este sentido podría decirse, que por sus recursos y por sus efectos negativos, la economía se transforma en un subsistema de la ecología.

[18.13] La humanidad vivió políticamente en una edad de total inconsciencia acerca del riesgo para la vida de su intervención civilizadora sobre la Tierra. El fuego, mediación de todas las mediaciones técnicas, alteraría la atmósfera desde hace seiscientos mil años por la emisión de anhídrido carbónico. La misma agricultura desde hace diez mil años fue el final mortal para los bosques productores de oxígeno. Por ello, cuando en 1972 Danella y Dennis Meadows publicaron *Los límites del crecimiento,*[1] la humanidad cobró conciencia del tema político central de la posibilidad de la extinción de la vida en nuestro planeta. En la *gráfica 35*[2] de esa obra, "Secuencia tipo del modelo mundial", pudieron anticipar que después de la mitad del siglo XXI habría una hecatombe poblacional, cuando la contaminación llegara a su culminación, descendiendo el proceso productivo industrial. Los posteriores descubrimientos mostraron que la cuestión era aún más grave y acelerada. Hoy enfrentamos la realidad de una absoluta irresponsabilidad política (en especial del país industrial más contaminante del mundo, Estados Unidos) ante el hecho de los efectos irreversibles ecológicos (por lo menos durante los próximos miles de años).

[18.14] El cambio de actitud ante la naturaleza, lo que significa una transformación en el nivel de las instituciones modernas, nos enfrenta a algo mucho más radical que un mero proyecto socio-histórico diferente. En efecto, la modernidad, hace quinientos años (desde la *invasión* de América en 1492), no fue solamente el comienzo del capitalismo, del colonialismo, del eurocentrismo, sino que fue igualmente el comienzo de un tipo de civilización. El *yo conquisto* de H. Cortés, el *yo pienso* como un alma sin cuerpo de R. Descartes, desvalorizó

1 Meadows, 1972.

2 *Ibid.*, p. 135.

la naturaleza como una mera *res extensa* mecánica, geométrica. La cantidad destruyó la cualidad. Es necesario una *Revolución ecológica* nunca antes soñada por ningún pensador aun de los siglos XIX y XX. ¿No será que el capitalismo, y aun el socialismo real, responden a un desprecio de la *dignidad absoluta de la vida en general,* la vida como la prolongación y condición de nuestro cuerpo viviente (al decir de Marx en los *Manuscritos de 1844)?*[3] ¿No fue el criterio del "aumento de la tasa de la ganancia" (en el capitalismo) y el "aumento de la tasa de producción" (en el socialismo real) lo que llevó al cataclismo ecológico?

[18.15] Se trata de imaginar una *nueva civilización transmoderna* basada en un respeto absoluto a la vida en general, y de la vida humana en particular, donde todas las otras dimensiones de la existencia deben ser reprogramadas desde el postulado de la "vida perpetua". Esto toca *todas las instituciones políticas* y las pone en exigencia de radical transformación.

[18.2] Transformaciones económicas. El "Reino de la libertad"

[18.21] El postulado económico lo formuló Marx como el "Reino de la libertad". Podría ser formulado así: Actúa económicamente de tal manera que tienda siempre a transformar los procesos productivos desde el horizonte del *trabajo cero* (T^o). La economía *perfecta* no sería la de una *competencia perfecta* (como piensa F. Hayek), sino una economía en la que la tecnología hubiera remplazado del todo al trabajo humano (*trabajo cero:* lógicamente posible, empíricamente imposible). La humanidad se habría liberado de la disciplina siempre dura del trabajo y podría gozar los bienes culturales (el campo subsiguiente material [→18.3]). Leemos en un texto lleno de humanismo antieconomicista:

---

3 "La universalidad del ser humano aparece en la praxis justamente en la universalidad que hace de la naturaleza su cuerpo inorgánico, tanto por ser un medio de subsistencia inmediato, como por ser la materia, el objeto y el instrumento de su actividad vital [...] Que el hombre vive *de la naturaleza* quiere decir que la naturaleza *es su cuerpo"* (Marx, *Manuscrito I de 1844;* Marx, 1956, *MEW*, 1, pp. 515-516).

El Reino de la libertad (*Reich der Freiheit*) sólo comienza allí donde cesa el trabajo determinado por la necesidad y la adecuación a finalidades externas [...]; está *más allá de la esfera de la producción material* propiamente dicha.[4] Así como el salvaje debe bregar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para *conservar y reproducir su vida,* también debe hacerlo el civilizado [...] bajo *todos los modos de producción posibles*.[5] La libertad [para la cultura] en este terreno sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente[6] ese metabolismo suyo con la naturaleza poniéndolo bajo su c*ontrol comunitario* (*gemeinschaftliche*),[7] en vez de ser dominados por él como por un poder ciego [del capital]; que lo lleven a cabo con el *mínimo empleo de fuerza*[8] bajo las condiciones siempre *más dignas y adecuadas a su naturaleza humana*[9]. Pero este *siempre* sigue siendo un reino de necesidad.[10] Más *allá* del mismo empieza el desarrollo de las fuerzas humanas [culturales], considerado como un fin en sí mismo,

---

4 Es decir, es un postulado: pensable lógicamente, empíricamente imposible, criterio de orientación práctico.

5 También en el socialismo, y aun en otro sistema posterior más *desarrollado* que pudiera organizarse.

6 Esa racionalización de ninguna manera puede ser una planificación *perfecta* (postulado falso del socialismo real, porque no sólo es imposible empíricamente sino que se orienta hacia una tal negación del mercado, innecesaria, que lo destruye produciendo peores efectos). La planificación debe ser la mínima y la necesaria para cumplir el requerimiento que Marx enuncia a continuación.

7 Este "control" sugiere una intervención en el mercado, prudente, en vista del criterio que se indica en el texto.

8 El criterio es el "mínimo empleo" de trabajo, de vida humana.

9 Aquí entran a jugar su función los principios normativos de la economía y la política articulados, partiendo de la *dignidad de la naturaleza humana*, el criterio absoluto de toda normatividad. Marx juzga los hechos desde principios normativos y desde postulados de orientación.

10 Es decir, empíricamente el postulado sabe de su *imposibilidad* en la realidad concreta, pero lo formula como un criterio de orientación (una "idea regulativa").

> el verdadero Reino de la libertad [...] La reducción de la jornada laboral es la condición básica.[11]

[18.22] El fin de la economía es la vida humana, lo cual debe lograrse en el menor tiempo posible de uso de la misma vida ("reducción de la jornada laboral"), y no, al contrario, aumentar la jornada de unos (que sufren), dejar sin trabajo a otros (que mueren en la pobreza), e imponer como finalidad de la economía la acumulación creciente de ganancia, inmolando con ello a la humanidad (víctima de la miseria) y a la vida en la Tierra (por el problema ecológico).[12] *El límite absoluto* del capital y de la Edad Moderna, que han cumplido quinientos años, y por ello la exigencia de un pasaje a una nueva edad de la humanidad, consiste en la extinción de la especie humana bajo la forma de un suicidio colectivo, en los dos aspectos ya indicados (miseria y destrucción ecológica).

[18.23] Es decir, la transformación de las instituciones de los sistemas económicos (del campo económico) caen bajo la responsabilidad de la política en cuanto cruzan el campo político (y sus sistemas institucionales concretos) y distorsionan todos los momentos de la política (el ciudadano miserable no tiene condiciones políticas de autonomía, libertad, responsabilidad exigidas por sus derechos; la extinción de la vida es así el fin absoluto de la política, evidentemente). La *intervención* en los sistemas del campo

---

11 *El capital,* III, cap. 48 (Marx, 1956, *MEW*, 26, p. 828; ed. Siglo XXI, III, vol. 8, p. 1044).

12 El problema ecológico no es un problema de tecnología (que produce contaminación), sino un problema económico del capital. El criterio del aumento de plusvalor relativo consiste en implementar mejor tecnología para reducir el valor del producto unitario, que en la *competencia* por el menor precio, desplaza los capitales oponentes. Pero dicho criterio de subsunción tecnológica en el proceso productivo no es ecológico (la mejor tecnología para la "vida perpetua" en la Tierra) sino económico capitalista (la baja inmediata del valor del producto). La tecnología destructora de la ecología es fruto de este criterio mortal, destructor de la vida: la competencia entre capitales bajo la exigencia de aumento de la tasa de ganancia. Y esto último es económico, no tecnológico. Véase Dussel, 1993, pp. 224ss. Marx es un magnífico teórico de la ecología.

económico es parte de la función política (contra el "economicismo de mercado" del sistema capitalista y del sistema político liberal),[13] si se tiene claridad acerca de la imposibilidad del mercado de producir equilibrio y justicia para todos, evitando la acumulación de riqueza en manos de pocos y aumento de pobreza en las grandes mayorías. El estudio y la implementación de una renta no laboral por derecho de ciudadanía debería imponerse a todas las familias de un Estado.[14]

[18.24] El principio normativo que rige la *intervención* en las operaciones e instituciones del sistema económico (hoy capitalista) debe ser siempre que la producción, reproducción y aumento de la vida humana es el criterio que evalúa el proceso productivo y sus efectos como totalidad, incluyendo el mercado, los capitales nacionales y transnacionales, el capital financiero, etcétera:

> [Es] el derecho político a la *intervención en los mercados* y, por tanto, en la intervención en el poder de las burocracias privadas transnacionales. No se trata de revivir una planificación central totalizada, pero sí una planificación global y un direccionamiento de la economía en su conjunto.[15]

---

13 El *sistema* político liberal (en el campo político) deja a la *institución histórica* del *mercado* (parte del sistema capitalista, en el campo económico) toda la responsabilidad económica, y niega, al menos en teoría, la utilidad de la política en intervenir en dicho sistema (y campo). El mercado, como estructura de conocimiento para F. Hayek, y gracias a las leyes "sabias" y naturales de la competencia, crea equilibrio y resuelve él sólo los problemas económicos. El político, desde A. Smith, no debe cometer la soberbia de meter su "mano" en este ámbito (sólo "la mano del Dios" providente tiene ese derecho).

14 La idea es que todo ciudadano, por el hecho de serlo, recibe una renta que le permite vivir. Es una posibilidad estudiada en detalle. Véase R. Gilbert y D. Raventos, "El subsidio universal garantizado: notas para continuar", en *Mientras tanto* (Barcelona), invierno de 1967 (1966-1967).

15 Hinkelammert-Mora, 2005. Véase en especial "Hacia una teoría del valor-vida-humana" (cap. xiii. 5, pp. 377ss).

[18.25] Al mismo tiempo, los movimientos sociales, el pueblo, ha comenzado en situaciones críticas de extrema pobreza producidas por un ortodoxo "fundamentalismo económico" (como indica aun G. Soros) neoliberal, a inventar una "economía solidaria" creciente.[16] Es una dimensión para tenerse en cuenta, porque entre los intersticios de los feudos medievales en Europa nacieron las ciudades, lugar despreciado y secundario donde los siervos trabajaron con sus manos y crearon una *nueva* civilización. ¿No nos encontraremos en una situación semejante?

[18.26] Las transformaciones concretas de los diversos momentos del sistema institucional económico, que son responsabilidad de la política, deben ser objeto de desarrollos detallados desde un modelo político y económico de corresponsabilidad con los movimientos y partidos políticos, de sus proyectos concretos, y con sus propuestas estratégicas. Lo dicho sólo *sitúa* en su contexto la cuestión.

[18.27] Un criterio fundamental que se impone necesariamente en América Latina es la defensa de los recursos nacionales ante el avance dominador de las transnacionales extractivas, productivas y financieras, que dejarán a poblaciones enteras sin recursos futuros para reproducir sus vidas. ¡Las generaciones futuras nos pedirán cuenta! En la lucha por el agua en Bolivia se constata una batalla fundamental por la vida, por la *vida desnuda,* por la salvaguarda de los derechos de un pueblo a la sobrevivencia. En su triunfo, triunfa la vida.

[18.3] Transformaciones culturales

[18.31] El "Reino (económico) de la Libertad" abre el espacio de la esfera material de la cultura en la política; ya que el "tiempo libre"

---

16 Véase Luis Razeto Migliaro, 1982, *Empresas de trabajadores y economía de mercado,* Santiago (Chile), PET, vol. 1; del mismo 1985, *Economía de solidaridad y mercado democrático,* Santiago, PET, vol. 2-3; José Luis Coraggio, 2004, *La gente o el capital.Desarrollo local y economía del trabajo,* Buenos Aires, Espacio Editorial; F. HinkelammertU. Duchrow, 2004, *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad,* México, Dríada.

es tiempo que debiera ser para la creación cultural (y no pasiva absorción de la propaganda publicitaria de la mediocracia). La política liberal supuso tácita y eurocéntricamente a la cultura occidental como la civilización sin más, universal, la que en su desarrollo moderno se impondría a todas las otras culturas, salvajes, subdesarrolladas o atrasadas. La Modernidad, que comenzó con la conquista del Caribe y México en primer lugar, impuso su cultura como la superior, y produjo genocidios culturales espantosos sobre las grandes culturas milenarias (azteca, maya, inca, bantú, china, indostánica, islámica, etc.). El capitalismo también supone a la cultura occidental como la única universal. Sus mercancías son productos culturales occidentales que portan valores de dicha cultura, imperceptibles e invisibles bajo la envoltura de un automóvil, una película de Hollywood, una hamburguesa, un modo de vestimenta o zapato. Las mercancías estándar han sido concebidas con criterios europeo-norteamericanos. Han industrializado sus antiguos productos artesanales precapitalistas. Y han destruido todas las artesanías de las otras culturas o la absorben por "etnofagia".

[18.32] La política debe igualmente *intervenir* (siempre lo ha hecho desde la Revolución burguesa en Inglaterra o Francia) en el nivel cultural, porque la modernidad nos acostumbró a despreciar lo propio en la periferia y venerar la "moderno", occidental. Hubo de ser un artista alemán el que descubrió la belleza y el ser objetos de arte de las ruinas y objetos todavía conservados de la alta civilización maya. El desprecio de lo propio, el "malinchismo", es una actitud suicida de la élite criolla colonizada.

[18.33] La recuperación de la afirmación de la propia dignidad, la propia cultura, la lengua, la religión,[17] los valores éticos, la relación respetuosa con la naturaleza, se opone al ideal político liberal de un igualitarismo del ciudadano homogéneo. Cuando la igualdad

---

17 La modernidad secularista negó el valor de las religiones no-europeas, y aun la Ilustración, al producir la ideología secularista, destruyó el núcleo mismo de las culturas de América Latina, África y Asia anteriores y paralelas al despliegue de la modernidad. El secularismo fue igualmente un instrumento de dominación,porque las narrativas religiosas son frecuentemente el núcleo ético-míticofundamental de las grandes culturas periféricas, poscoloniales.

destruye la diversidad, hay que defender la *diferencia* cultural. Cuando el uso de la diferencia cultural es una manera de dominar a los otros, hay que defender la *igualdad* de la dignidad humana. Las poblaciones, naciones, etnias, grupos sociales que habitaban un mismo territorio bajo la organización institucional de una sociedad política (un Estado) fueron definidas como miembros de una totalidad política unicultural. En realidad ningún Estado moderno (España, el Reino Unido, Francia, Italia, etc.) tiene como base una nación, una etnia o lengua, sino varias culturas, con lenguas, historia y hasta religiones diversas. Es una ficción la unidad cultural del Estado moderno. Son en realidad Estados pluriculturales. De lo que se trata, entonces, es de reconocer la pluriculturalidad de la comunidad política y comenzar una educación en diálogo intercultural respetuoso de las diferencias. En América Latina, estados como México, Perú, Ecuador, Bolivia o Guatemala, que cobijan en su seno grandes culturas milenarias, columnas de la historia de la humanidad, deben cambiar sus constituciones, sus sistemas económico y de derecho, el ejercicio judicial, la educación escolar, el tratamiento de la enfermedad, el ejercicio municipal delegado del poder político, dando autonomía en todos esos campos a las comunidades indígenas, en todos los niveles económico, cultural y político.

[18.34] El presidente E. Zedillo habló de ataque a la soberanía cuando hubo el levantamiento zapatista en Chiapas. En primer lugar la soberanía es de la comunidad política, del pueblo —no del Estado—. En segundo lugar, las comunidades indígenas son desde siempre, antes de la *invasión* de H. Cortés, posesoras de la soberanía popular inalienable. Levantarse en defensa de sus derechos culturales es un derecho anterior al Estado mexicano mismo. Debe entonces haber una Revolución cultural, como proclama Evo Morales en Bolivia, donde cada comunidad pueda afirmar su cultura, hablar su lengua, ejercer su derecho, defender su seguridad, tener autoridades propias elegidas según sus costumbres (al menos en el nivel municipal), su sistema escolar, el uso de su sistema de salud, su sistema económico, etcétera.

[18.35] Además, el pueblo todo deberá poder ser educado en un sistema pedagógico que supere el eurocentrismo en todas sus ramas del saber (en primer lugar, en la historia), que exponga coherentemente la larga y compleja historia plurinacional y latinoamericana en la historia mundial. Debería ser una educación en los principios ético-normativos pluriculturales; una educación técnica y económica apropiada para el propio grado de desarrollo, que debiera ser autónomo y en primer lugar autocentrado, para después poder competir con alguna posibilidad de éxito.

[18.36] Debería ser una educación en la solidaridad con los más necesitados, los que son víctimas del actual sistema ecológico, económico y cultural, los más pobres. Solidaridad que supera la mera fraternidad de la Revolución burguesa. Solidaridad con las víctimas de las instituciones que deben transformarse. Cuando el político asume como "amigos" a los excluidos, los "enemigos" del sistema devienen sus amigos, y sus antiguos amigos sus nuevos enemigos. Como rehén en el sistema —diría E. Levinas— el político responsable por el Otro ahora es perseguido. El que ocupa el lugar del pobre, en su defensa, es objeto del castigo de los poderosos. El político que asume la política como vocación, sabiendo que el noble oficio de la política sitúa primero en su servicio a los pobres, a los últimos, afronta la persecución como gloria.

[18.37] Hermann Cohen, el fundador de la Escuela filosófica de Marburgo en la que estudió M. Heidegger, tiene una bella expresión sobre la fecundidad aun teórica de la solidaridad: "El método[18] consiste en saber situarse en el lugar de los pobres y desde allí efectuar un diagnóstico de la patología del Estado".[19]

18 Se está refiriendo al método de los profetas de Israel, en concreto, como método político.

19 *La religión de la razón*, prólogo (Cohen, 1919).

TESIS 19

Transformación de las instituciones de la esfera de la legitimidad democrática. Irrupción de los nuevos derechos. La "paz perpetua" y la alteridad

[19.1] El postulado de la "paz perpetua". Responsabilidad por los excluidos: la alteridad

[19.11] Más allá de la *igualdad* de la Revolución burguesa se encuentra la responsabilidad por la *alteridad,* por los derechos distintos, diferentes del Otro. Más allá de la comunidad política de los iguales (de los blancos, de los propietarios, del sistema metropolitano, del ciudadano abstracto, de la élite) se encuentran los explotados, los excluidos, los no-iguales (de raza no blanca, pobres, poscoloniales, diferenciados por su cultura, sexo, edad), las masas populares. Nuevos derechos toman cuenta de ellos.

[19.12] El postulado de la esfera de la legitimidad es la "paz perpetua", lógicamente pensable, empíricamente imposible de ser llevada a cabo perfectamente. Sin embargo, como criterio de orientación nos abre el horizonte del arreglo de todos los conflictos no por el uso de la violencia (como en el caso de Estados Unidos en Afganistán e Iraq, guerras injustas además de inútiles; tentación de la potencia militarizada sin principios normativos). La "paz

perpetua" define a la razón discursiva como la encargada de llegar a acuerdos; razonabilidad ante la violencia, cumpliendo las reivindicaciones materiales [→18] y la participación en igualdad de condiciones. Relegar la violencia como medio de acuerdos es lo propio de la legitimidad democrática.

[19.13] Los intereses materiales (sociales, económicos, ecológicos, culturales, etc.) determinan al actor que participa en las instituciones de legitimidad (elecciones, representación, asambleas constituyentes, sistema de derecho, congreso de diputados, jueces, etc. [→8.1-2]). Por definición, sin embargo, todo sistema de legitimidad o democrático no puede ser *perfecto*. Inevitablemente deja como excluidos a muchos ciudadanos (posibles, porque frecuentemente no entran en la definición de tales, como los asalariados para J. Locke, las mujeres hasta las sufragistas, los mestizos, indios y esclavos para los criollos emancipados latinoamericanos, etc.). Por ello, la *igualdad* de la comunidad política burguesa dejaba *fuera* a la mayoría de la población.

[19.14] Llamamos solidaridad en la esfera del derecho a la responsabilidad por el que no lo tiene (o por el que no se le ha otorgado). La afirmación de la *alteridad* del otro no es igual a la *igualdad* liberal. Aun la lucha por el reconocimiento del otro *como igual* (aspirando a su *incorporación* en lo Mismo) es algo diverso a la lucha por el reconocimiento del Otro *como otro* (aspirando entonces a un *nuevo sistema del derecho* posterior al reconocimiento de la diferencia). La afirmación de la alteridad es mucho más radical que la homogeneidad del ciudadano *moderno*. Se trata de la institucionalización de un derecho heterogéneo, diferenciado, respetuoso de prácticas jurídicas diversas. Por ejemplo, en el derecho moderno (de larga historia a partir del derecho romano y medieval) el que asesina a otro ciudadano es encarcelado, a veces de por vida. Entre los mayas de Chiapas el que mata a otro miembro de la comunidad se le castiga, en primer lugar, debiendo cultivar el terreno del asesinado a fin de alimentar a la familia que ha quedado sin sustento. Los mayas muestran la irracionalidad del derecho moderno, ya que en este derecho el asesino y el asesinado

dejan a *dos familias* sin sustento, siendo castigadas las familias sin protección y no el actor del acto. Por otra parte, el asesinado no gana nada con la prisión de su asesino, pero pierde mucho aun con la pobreza y miseria de su familia. Se muestra así la superioridad de un derecho penal sobre el otro en este aspecto.

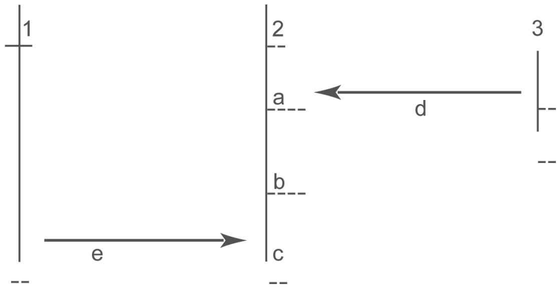
[19.2] Transformación del sistema del derecho. Los nuevos derechos y el Poder judicial

[19.21] Los sistemas del derecho son históricos (*2* del *esquema 19.1*), y han sufrido continuamente cambios constantes. La cuestión es definir los criterios de dichos cambios; discernir aquellos derechos que son a] *perennes,* b] los que son *nuevos,* y c] los que se *descartan* como propios de una época pasada. Estos tres tipos de derechos han sido siempre integrados a todas las colecciones o códigos (desde los mesopotámicos de finales del tercer milenio a.C). Sin embargo se discute todavía la lógica de la incorporación de nuevos derechos, que son los que irrumpen como conflicto o reivindicación de necesidades no satisfechas de los *nuevos* movimientos sociales; luchas del pueblo por los *nuevos* derechos.

[19.22] La solución tradicional, para tener un referente externo desde donde se podía poner en cuestión el derecho *positivo* (el cuerpo del derecho vigente: *2* del *esquema 19.1*), consistía en afirmar la existencia de un "derecho natural" (*1*); el cual sería como una lista de derechos propios del ser humano como tal, universalmente hablando. Esta solución eurocéntrica (ya que de hecho se remonta al mundo helenista y romano a través del mundo germánico-latino europeo y moderno) no es sostenible. Acontece que *históricamente* se descubren nuevos derechos (*3* del indicado *esquema*). En ese caso se descubriría el tal derecho en la lista *a priori* del derecho natural. Pero en realidad ese desconocimiento del nuevo derecho en la lista del derecho natural, *anterior* al descubrimiento histórico, muestra que el derecho natural los reconoce sólo *post factum* (*después de los "hechos"*) y por la lucha de los que los descubren empíricamente.

ESQUEMA 19.1

Derecho natural, derecho vigente y lucha por los nuevos derechos



Lista *a priori* del derecho natural | Sistema de los derechos vigentes | Lucha por los nuevos derechos *a posteriori*

[19.23] Por ello, dicho *derecho natural* es una hipótesis metafísica innecesaria e inútil. En la realidad de los hechos existe siempre primero como dado el derecho vigente, *positivo* (*2* del *esquema*). Los *nuevos* derechos (*3* del *esquema*) no se "sacan" de la lista de los derechos naturales, emergen por el contrario de las luchas populares (*flecha d*). Los *nuevos* movimientos sociales toman conciencia, a partir de su corporalidad viviente y doliente, de ser víctimas excluidas del sistema de derecho en aquel aspecto que define sustantivamente su praxis crítica o liberadora. Las feministas sufragistas británicas descubren que las mujeres *no votan* para elegir a los representantes políticos. Esta negatividad es vivida como una *"falta-de* derecho *a"* un derecho *vivido* como necesario por la intersubjetividad de las mujeres conscientes (que han llegado al término de lo que Paulo Freire denominaría "proceso de concientización"), pero inexistente *positivamente*.

[19.24] Es decir, los *nuevos derechos* se imponen *a posteriori*, por la lucha de los movimientos, que descubren la "falta-de" como "nuevo-derecho-a" ciertas prácticas ignoradas o prohibidas por el derecho vigente. Al comienzo, dicho nuevo derecho se da solamente en la subjetividad de los oprimidos o excluidos. Ante el triunfo del movimiento rebelde se impone *históricamente* el nuevo derecho, y

se agrega como un derecho nuevo a la lista de los derechos positivos (*b* del momento *2* del *esquema 19.1*).

[19.25] Al mismo tiempo que se van incorporando nuevos derechos al sistema de los derechos vigentes, van cayendo en descrédito algunos derechos pertenecientes a una edad superada de la historia de la comunidad política, del pueblo (*c* del momento *2*, del indicado *esquema*). El "derecho dominante" (*ius dominativus*) del señor feudal sobre el siervo (*flecha e*) desaparece en la Modernidad capitalista; lo mismo que el señor ante el esclavo en el esclavismo.

[19.26] Una última institución tan antigua como las que dictaban las leyes (sea el rey, el senado, etc.) cierra el sistema del derecho como "Estado de derecho". Se trata de los jueces. A veces los reyes o el mismo senado cumplían el ejercicio del juicio de los acusados, a partir del derecho. Ya en los *Códices* de la Mesopotamia del tercer milenio a.C., la función de los jueces había sido claramente estipulada. En la modernidad la función judicial, como *poder judicial* que juega un papel propio con respecto al *poder* legislativo o *ejecutivo,* se independiza de los otros dos, y permiten la mutua fiscalización. Su autonomía es esencial para el "Estado de derecho", que juzgan las conductas y las instituciones a la luz del sistema del derecho, de las leyes promulgadas, a través de la intervención de los jueces, lo que impide el "tomarse la justicia por sus propias manos", superando así la ley del talión: "ojo por ojo, diente por diente", costumbre bárbara, anterior al derecho, usada todavía en nuestro tiempo por estados que caen en el terrorismo de Estado. Su corrupción es gravísima porque compromete todo el orden político.

[19.27] La impunidad es un debilitamiento del poder del pueblo, porque es en su nombre que debe aplicarse la ley y se debe castigar la injusticia. Por ello, es necesario desarrollar todavía la autonomía del poder judicial haciéndolo objeto de una directa elección popular, de los cuerpos legítimos de abogados y de la intervención del *poder ciudadano* (y no de una elección compartida de los que deben igualmente ser juzgados: el poder legislativo y el ejecutivo).

[19.3] Democracia representativa articulada con la democracia participativa

[19.31] Si hubiera siempre una democracia directa, como en el momento clásico de la República de Venecia (con su Magno Consejo) —modelo modificado del Estado inglés moderno del siglo XVII— la legitimidad quedaría justificada de facto, porque todos habrían participado en la discusión del consenso (una vez que se haya votado desde la aceptación de la mayoría como institución necesaria, porque aun en la democracia directa no puede presuponerse siempre la unanimidad). Pero una vez aceptado que son ciudadanos cientos de miles o millones de personas de una comunidad política, o pueblo, la *representación* se manifiesta como la institución inevitable y necesaria.

[19.32] El postulado político en este caso se enuncia como la pretensión de la *identidad* del representado y el representante [representado = representante]. Esta identidad (como transparencia perfecta en una intersubjetividad entre los muchos representados con el representante, político por vocación, profesión u ocasión) es lógicamente pensable, pero empíricamente *imposible*.

Ante la *necesidad* de la representación y su *imposible* transparencia *absoluta,* hay que aceptar la finitud de la condición humana que se manifiesta en *todas* las instituciones políticas (que por ello no son intrínsecamente corruptas, pero pueden corromperse fácilmente),[1] la tarea siempre a reinventar, a mejorar, a transformar los tipos de representación en lo más próximo a los representados. En el experimentar empíricamente las reivindicaciones populares, comprenderlas profundamente, formularlas para satisfacerlas, en la fidelidad a la verdad de ese proyecto de servicio, en la información continua a sus representados, el representante cumple el criterio regulativo: alcanzar una siempre mejor y mejor representación.

---

1 En aquello ya indicado de que el representante se afirme como la sede del poder [→5] y no como el que ejerce *delegadamente* el poder *obediencial* [→4].

[19.33] Para ello la Constitución debe crear instituciones de *participación* [→20] (de abajo hacia arriba) que fiscalicen a las instituciones de *representación* (de arriba hacia abajo). Instrumentos privilegiados son las comunidades barriales y los partidos políticos. Cuando el partido se corrompe (cuando utiliza como ventaja la cuota de poder delegado como poder propio de la burocracia) el sistema político como totalidad se corrompe. Por ello el descrédito actual de los partidos. Sin embargo, ellos son necesarios, como "escuela" de opinión política, de ideología, de proyectos materiales y administrativos justificados racional y empíricamente. Sin los partidos los mejores dirigentes posibles del pueblo no tienen una opinión ilustrada ni crítica; sucumben en el espontaneísmo ante las burocracias (situación inevitable de los socialismos reales que negaron la necesidad de la pluralidad de partidos).

[19.34] Sería necesario entonces crear un cuarto poder, no existente hasta ahora en el Estado. En la C*onstitución de la República Bolivariana de Venezuela* de 1999, en el capítulo *IV* del segundo Título ("De los Derechos Políticos y del Referendo Popular"), dice en el artículo 62:

> Todos los ciudadanos y ciudadanas tienen el derecho de participar libremente en los asuntos públicos, directamente o por medio de sus representantes elegidos o elegidas. La *participación del pueblo* en la formación, ejecución y *control* de la gestión pública es el medio necesario para lograr el protagonismo que garantice su completo desarrollo, tanto individual como colectivo.

A lo que se agrega en el artículo 70:

> Son medios de *participación* y protagonismo del pueblo en el ejercicio de su soberanía, en lo político: la elección de cargos públicos, *el referendo, la consulta popular, la revocatoria del mandato, la iniciativa legislativa, constitucional y constituyente, el cabildo abierto y la asamblea de ciudadanos y ciudadanas* cuyas decisiones serán de carácter vinculante.

[19.35] En efecto, el cuarto Título se ocupa "Del poder público". En la segunda parte del artículo 136, se lee una novedad histórico-mundial en las prácticas políticas de la humanidad hasta el presente: "El Poder Público Nacional se divide en *Legislativo*, *Ejecutivo*, *Judicial*, *Ciudadano* y *Electoral*".

[19.36] En el capítulo IV se trata "Del poder ciudadano". Este poder se ejerce por "el Consejo Moral Republicano" (art. 273), integrado por la Defensoría del Pueblo, el Ministerio Público y la Contraloría General de la República. Sus miembros son elegidos por un Comité de Evaluación de Postulaciones que nombra el mismo Consejo Moral Republicano, el que presenta una terna (por cada miembro que haya que elegir) a la Asamblea General, que elige uno por las dos terceras partes de sus integrantes. Si no pudiera elegirse en la Asamblea, su elección "se someterá a consulta popular" (art. 279). Lo más interesante es que pudiera darse el caso de una "consulta popular", y esto es un precedente importante de participación. De todas maneras el poder ejecutivo y legislativo no inician el procedimiento de la elección de los miembros de este cuarto Poder, pero no es elegido directamente por el pueblo. Está a medio camino todavía.

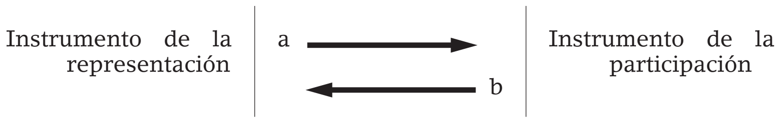
[19.37] El referendo, la consulta popular, la revocatoria del mandato, el poder ciudadano y el electoral [→20], la manera de elegir los jueces del Tribunal Supremo de Justicia desde el *poder ciudadano* y organizaciones de la sociedad civil, el que un simple ciudadano pueda iniciar el proceso para dictar una ley, todo ello nos indica un espíritu político nuevo: el de la *participación ciudadana* en una democracia en la que la soberanía la tiene el pueblo y puede ejercerla permanentemente, no sólo en esas erupciones volcánicas que son las elecciones sexenales. La democracia *representativa* (que tiende a ser un movimiento de *arriba hacia abajo*) debe ser articulada con la democracia *participativa* (como movimiento fiscalizador de *abajo hacia arriba*).

[19.38] Para la misma H. Arendt, coincidiendo con el Marx que exalta la Comuna de París de 1870, la democracia directa en

grupos que se organizan dentro del condado[2] en Estados Unidos (institución necesaria para Jefferson) —en la Constitución bolivariana: cabildos abiertos, agrupaciones de barrios, comunidades de base, etc.—, es una institución de participación ciudadana cara-a-cara que, de no organizarse, para el nombrado Jefferson, corrompería a todas las instituciones previstas por la Constitución.[3] Es decir, será necesario crear nuevas instituciones de participación, para fiscalizar la representación.

ESQUEMA 19.2

Mutua determinación institucional de la representación y la participación



[19.39] Parecerá paradójico que la *participación* (del simple ciudadano, de organizaciones sociales y de la sociedad civil) deba organizarse igualmente a través de instituciones. El realismo crítico-político no teme crearlas, pero en este caso no deben responder a los intereses de los partidos políticos (ni de la "clase política"), ya que deben servir de estructuras de fiscalización de las instituciones de representación, principalmente arquitectonizadas en torno al Poder legislativo y ejecutivo, pero también del Poder judicial (al que el *Poder ciudadano,* en casos muy graves, podría igualmente revocar el mandato). Será necesario crear una nueva estructura estatal más compleja, con mutuas determinaciones[4] por parte de la

2 Nuestro municipio.

3 Véase *Sobre la revolución,* 6 (Arendt, 1988, pp. 222ss).

4 La *flecha* a del *esquema 19.2* indica la gestión del poder delegado en las instituciones de la representación. La *flecha b,* en cambio, manifiesta la gestión de fiscalización (hasta la revocación del mandato) de los representantes. Esto evitaría el fetichismo de las burocracias partidistas.

representación y la *participación*, dentro de la gobernabilidad, para evadir el *monopolio* de los partidos políticos y de la clase política en la gestión del ejercicio delegado del poder, ante la cual el pueblo argentino gritaba el 20 de diciembre de 2001: "¡Que se vayan todos!" Ese clamor recuerda que el poder es del pueblo. Por ello, aparece, en ciertos momentos límite, esa presencia del pueblo *como pueblo* en "estado de rebelión".

[19.4] El "derecho a la información veraz" y la mediocracia

[19.41] La opinión pública interpreta el acontecer político. Es el juicio final (que cumplía míticamente Osiris en la gran sala de la diosa de la justicia egipcia *Ma'at*, narrativa que tiene cincuenta siglos originada en Menfis) de la política, de los políticos, del gobernante, de los candidatos, de las obras públicas, etc. Se trata nada menos que del "juicio evaluativo" hermenéutico de lo realizado por un representante. El que forma y conforma dicho juicio tiene la *última instancia* del quehacer político en su totalidad. El juicio se enuncia aproximadamente así: "¡Fue un mal gobernante!", o "¡Es un excelente candidato!" Gracias a esos *juicios,* el primero pasa a la historia negativamente y el segundo es elegido. Los medios de comunicación (grandes empresas transnacionales ligadas a los capitales extranjeros en los países periféricos y poscoloniales, con sus intereses frecuentemente contrarios a los pueblos oprimidos) *forman esos juicios de valor.* Tienen un inmenso *poder* detrás de todos los poderes del Estado. *Es un superpoder.* Un magnate de la comunicación fue primer ministro en Italia —es la dominación de la economía comunicacional *sobre* la política y el pueblo.

[19.42] De lo que se trata es de *democratizar* los medios de comunicación. Cada universidad, asociación, municipio, sindicato, etnia, comunidad, barrio, etc., podría tener su televisión, su radio o su prensa escrita. La ruptura del monopolio en manos de pocos permitiría devolver a la "opinión pública" su lugar central en el sistema de legitimación, porque las decisiones, elecciones, proyectos, etc., se determinan en última instancia en el secreto de la subjetividad,

cuando se “ha formado un juicio *propio”* sobre lo que debe decidirse y hacerse. El consenso supone la *prudencia* (*frónesis* decían los clásicos) singular. Y la mediocracia impacta a cada conciencia singular en la privacidad de su hogar, de su vida cotidiana, conformándola mucho más que la institución educativo-escolar.

[19.43] Pero no sólo hay que permitir la participación simétrica de muchos medios populares de comunicación, hay además que definir un *derecho* hasta el momento inexistente: *el derecho* del ciudadano a la *información veraz*. Para que este derecho tuviera efecto real, coactivo, debería institucionalizarse un tribunal, no sólo de la “libertad de prensa” (que defiende legítimamente a los medios *ante* el Estado),[5] sino igualmente de dicha información veraz (que defiende al ciudadano *ante* la información encubridora, falaz, mentirosa, tendenciosa, etc.). El derecho a la réplica es un aspecto de dicho derecho, pero hay otros que hay que desarrollar. Debería ser un capítulo de las Constituciones del futuro, ya que los países dependientes sufren el ataque constante de la distorsión de los mensajes por parte de la *mediocracia de las corporaciones transnacionales de la comunicación,* de los estados metropolitanos del centro del sistema-mundo (como diría I. Wallerstein).

[19.44] La comunicación (como el subsuelo, las fuentes de energía, la salud, la educación) es un *bien público* que el pueblo debe controlar para su beneficio por las instituciones políticas. Se puede delegar parcialmente sin perder nunca dicho control. Hoy la mediocracia ejerce su poder contra los intereses del pueblo.

---

5 La “libertad de prensa” defiende un derecho de los medios ante el Estado, desde finales del siglo XVIII. El “derecho a la información veraz” defiende al ciudadano ante la mediocracia: es un *nuevo* derecho.

Tesis 20
Transformación de las instituciones de la esfera de la factibilidad
¿Disolución del Estado? Liberación

[20.1] El postulado de la "disolución del Estado"

[20.11] Se ha planteado de manera inexacta el tema de si "puede cambiarse el mundo sin tomar el poder". En primer lugar, el *poder* no se "toma" —como si fuera una cosa, un objeto a la mano, un paquete bien atado. El poder es una facultad de la comunidad política [→2], del pueblo [→12]. El poder que *pareciera* que se "toma" es solamente el de las mediaciones o instituciones del ejercicio delegado [→3] del indicado poder fundamental. Si el ejercicio delegado del poder se efectúa *obediencialmente* [→4] dicho poder como servicio es justo, adecuado, necesario. Si debieran "tomarse" las instituciones ya corrompidas, estructuradas desde el poder *fetichizado* [→5], dicho ejercicio no podría ser en beneficio de la comunidad, del pueblo. Por lo tanto no se podría "cambiar al mundo" con dicho ejercicio corrompido, como es obvio. El tema ha sido confusamente planteado. Simplificando, sería la posición de M. Bakunin, del anarquismo, para el que toda institución es represiva [→7.2].

[20.12] Cuando un representante honesto de la comunidad política, del pueblo, es delegado para el ejercicio del poder institucional

debe, en primer lugar, no cumplir las funciones ya definidas y estructuradas institucionalmente del poder (*potestas*) [→3]. Es siempre necesario considerar si las instituciones *sirven* en verdad para satisfacer las reivindicaciones de la comunidad, del pueblo, de los movimientos sociales. Si no sirven hay que transformarlas. H. Chávez cambia la Constitución al comienzo del ejercicio delegado del poder; Evo Morales también. Es decir, al *paquete* de las instituciones estatales (*potestas*) hay que desatarlo, cambiarle la estructura global, conservar lo sostenible, eliminar lo injusto, crear lo nuevo. No se "toma" el poder (*potestas*) en bloque. Se lo reconstituye y se lo ejerce críticamente en vista de la satisfacción material de las necesidades, en cumplimiento de las exigencias normativas de legitimidad democrática, dentro de las posibilidades política empíricas. Pero, digámoslo claramente, en definitiva, sin el ejercicio delegado *obediencial* del poder institucionalmente *no se puede cambiar factiblemente el mundo*. Intentarlo es moralismo, idealismo, apoliticismo abstracto, que en definitiva se deriva de confusiones prácticas y teóricas. Sin embargo, nos recuerdan (estos cuasi anarquistas) que las instituciones se fetichizan y que hay que transformarlas (como nos indica K. Marx).

[20.13] En el nivel de la *factibilidad estratégica*, para cambiar el mundo, debe contarse con un postulado político sumamente saludable, el de la "disolución del Estado". El postulado se enunciaría aproximadamente así: Obra de tal manera que tiendas a la identidad (imposible empíricamente) de la representación con el representado, de manera que las instituciones del Estado se tornen cada vez lo más transparente posibles, lo más eficaces, lo más simples, etc. No sería sin embargo un "Estado mínimo" (de derecha como el de R. Nozick, o de izquierda como el de M. Bakunin), sino un "Estado subjetivado", donde las instituciones disminuirían debido a la responsabilidad cada vez más compartida de *todos los ciudadanos* ("¡El Estado somos todos nosotros!")[6] junto a la aplicación de la revo-

6 Pasando de la *potestas* a la *potentia*, y del singular al plural, del *"L'État c'est moi!"* ("¡El Estado soy Yo!", del rey de Francia).

lución tecnológica *electrónica* que disminuye casi a cero el tiempo y el espacio en cuanto a la participación ciudadana[7] en cuanto a recabar la opinión de la ciudadanía para constituir el consenso o cumplir trámites burocráticos. Será un *Estado virtual* con oficinas descentralizadas, gestionadas por páginas electrónicas.

El Estado del futuro será tan distinto del actual que habrán desaparecido muchas de sus instituciones más burocráticas, opacas, pesadas, etc. *Parecerá* que no hay más Estado, pero estará más presente que nunca como normativa responsabilidad de cada ciudadano por los otros ciudadanos. Ése es el criterio de orientación que se desprende del postulado.

[20.2] La transformación del Estado. El poder ciudadano, el poder electoral y la sociedad civil. El ejército defensivo

[20.21] En el fondo de la transformación del Estado se encuentra el problema a ser resuelto de construir una *democracia participativa* bajo el *control* del pueblo sobre el ejercicio del poder representativo delegado, administrativo, legislativo, ejecutivo o judicial, para que se satisfagan las reivindicaciones de los ciudadanos, de los movimientos sociales, del pueblo. La dificultad de esta fiscalización

---

7 En el próximo futuro se podrán tener en segundos la opinión de la totalidad de la ciudadanía sobre alguna cuestión de urgencia (gracias a los celulares o computadoras, que podrían dar a conocer la posición de todos los miembros de la comunidad, del pueblo). ¡La revolución electrónica es equivalente a la revolución industrial del siglo XVIII! Pero aquella influyó principalmente al proceso de la producción industrial, ésta interviene también en el proceso de toma de decisiones políticas y de información de los ciudadanos de todos los actos de gobierno, en parte como "comunidad de redes". Para M. Hardt-A. Negri (véase Hardt-Negri, 2004) la "multitud" informada electrónicamente se opone a "pueblo". Sin embargo, aunque no estemos de acuerdo con estos autores, es evidente que el pueblo debe igualmente constituirse (para aumentar su factibilidad estratégica, acelerar su coordinación en la acción y defenderse de la represión) en una comunidad de redes (como lo que acontece con el Foro Social Mundial o con el movimiento zapatista). Cada vez más los pobres se potenciarán gracias a los medios electrónicos (que permiten una solidaridad ampliada, de lo local a lo nacional y global).

estriba en la creación de instituciones especializadas para ejercer eficazmente la indicada fiscalización y en los medios que se le otorguen para cumplir esos fines. Pero para ello deben gozar de autonomía y autoridad otorgada por la participación ciudadana.

[20.22] Ante las democracias formales de transición, que se organizaron en América Latina a medida que caían desde 1983 los gobiernos totalitarios impuestos por el Departamento de Estado norteamericano, la *clase política* ha ejercido un creciente monopolio en el ejercicio del poder delegado del Estado (la *potestas* o Estado en sentido restringido, según A. Gramsci) por medio de los partidos. Es necesario abrir políticamente el juego permitiendo la praxis *permanente* de la sociedad civil y los movimientos sociales por la creación de instituciones paralelas de abajo-arriba, como democracia participativa (que partiría de grupos de democracia directa debajo de los municipios: grupos barriales, cabildos abiertos, etc.). Sus delegados se organizarían en el nivel municipal, estatal o provincial, y elegirían, entre ellos, a los miembros del *poder ciudadano* —que podría tener otro tipo de delegaciones.

[20.23] El *poder ciudadano,* que ya existe en la Constitución bolivariana [→19.34] —pero allí todavía sin fuerte organización desde abajo— sería como el poder fiscalizador (una procuraduría *política* con máximas facultades) que podría aun convocar a una consulta a todos los ciudadanos para revocar el mandato de algún miembro de los otros cuatro poderes (incluso el *poder electoral*), o convocar a un referendo popular por alguna cuestión grave (estipulándose estrictamente las condiciones de la posibilidad de una tal actuación). Debería ser mucho más que un mero "Consejo Moral Republicano" [→19.36].

[20.24] Es evidente que cuanto mayor es la complejidad de las estructuras del Estado, la *gobernabilidad* se torna más difícil, en especial en épocas de crisis. Para ello habrá que tener una clara inteligencia institucional para efectuar el control o la fiscalización sin caer en el caos o la anomia. De todas maneras, si se da información electrónicamente de todas las acciones de los representantes (sueldos, gastos, reuniones, ordenes del día, publicaciones,

proyectos, consultas, etc.), y éstos tienen una asidua intención de contacto con sus representados, el *poder ciudadano* les recordará la exigencia de transparencia y de responsabilidad de los representantes por los derechos y la satisfacción de las reivindicaciones de sus representados.

[20.25] De la misma manera el *poder electoral,* elegido por votación popular o con intervención del *poder ciudadano,* no sólo forma los padrones para todas las elecciones de los candidatos, fiscaliza los gastos, dirime conflictos de las mesas durante las elecciones, y juzga los resultados, sino que igualmente puede ser requerido por cualquier institución pública o privada en cuestiones de asambleas o elecciones de las indicadas organizaciones. Crea entonces una cultura democrática de transparencia en todo ejercicio electoral en la comunidad política, el pueblo, la sociedad civil, etcétera.

[20.26] Por su parte las asociaciones de la Sociedad civil, y del ámbito propiamente social, cobran entonces gran importancia, y por ello deben ser igualmente reguladas por sus Constituciones, en los procedimientos democráticos de sus asambleas, en las elecciones legítimas de sus autoridades, etc. La sociedad civil organizada debería participar en la formación del *poder ciudadano* y del *poder electoral*, y, por sus asociaciones profesionales específicas, en la elección de los miembros del Poder judicial. Podría igualmente integrarse como parte del jurado, en todos los juicios, como acontece en Noruega (en este país junto a todos los jueces hay siempre un simple ciudadano de la sociedad civil que fiscaliza al mismo juez en nombre de la sociedad).

[20.27] A todo esto habría que agregar que debiéndose otorgar a las comunidades indígenas la autonomía al menos en el nivel municipal, debería igualmente organizarse de manera autonómica y comunitaria, y por soberanía compartida, como hemos dicho más arriba, la educación, la salud, las obras públicas, el sistema de la propiedad, la defensa policial, y hasta la vigencia de un sistema jurídico ancestral (si lo tuvieran, con la posibilidad de cumplir un código de penas propio y hasta el nombramiento de jueces según sus costumbres). El Estado provincial o particular debería recabar

impuestos y asignar recursos específicos para la *autogestión* de las comunidades municipales que operarían con autoridad constitucional. El reconocimiento del pluriculturalismo, de la libertad plena religiosa en un mundo postsecular, de la diversidad de lenguas *oficiales,* de sistemas económico, político y educativo, deben afirmarse claramente.

[20.28] Una última instancia de factibilidad crítica es el "ejército popular" *defensivo*. Los imperios tienen ejércitos ofensivos con armas ofensivas (aviones de combate, tanques, etc.), y hasta pertrechados para la "guerra preventiva" contra otros pueblos. El único ejército legítimo es el que está estratégicamente preparado para la "defensa". En este caso la comunidad política está armada o preparada para usar las armas "defensivas" (como el pueblo suizo), y sus armas (misiles tierra-aire contra aviones invasores y misiles tierra-tierra contra tanques) responden a las exigencias de una "guerra popular" (como la del pueblo de España contra la invasión de Napoleón en el comienzo del siglo XIX o la de Iraq en nuestros días).

[20.3] Gobernabilidad y liberación. Algo más sobre la pretensión crítico-política de justicia

[20.31] La *nueva* política no se cifra solamente en un cambio del sistema de la propiedad, sino también de los "modos de apropiación" de los excedentes económicos y culturales, regulados desde nuevas instituciones políticas de participación.[8] Y esto gracias al aumento del tiempo libre del ciudadano para la cultura; disminuyendo el consumo (por motivos ecológicos, que aumenten los recursos de la Tierra y decrezcan los residuos de la producción y el consumo), y disminuyendo evidentemente las horas de trabajo (como un camino

8 La participación debe generalizarse en todas las instituciones: participación estudiantil en las universidades e instituciones educativas, de los obreros en las fábricas; participación de los socios o los espectadores y jugadores en los clubes deportivos (aun del gran espectáculo), de los comunicadores en la televisión, los diarios, las radios, etc. Una sociedad participativa, donde sus ciudadanos sean actores, puede ser políticamente democrática y autogestiva.

hacia el "Reino de la libertad"). El progreso no se mide cuantitativamente por el PIB (con unidades mercantiles en dólares), sino en la satisfacción subjetiva de las *capacidades* (*capabilities* las llama Amartya Sen),[9] lo que exige un nuevo paradigma civilizatorio, regido políticamente por exigencias de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana, es decir, ecológicos y culturales.

[20.32] Aunque más complejo, el "sistema político" que cuenta con amplia participación aumenta su legitimidad. Se logra un costo mínimo (aun económico de los servicios) cuando hay un consenso social máximo. El buen gobernante no teme la participación, pero vigila la gobernabilidad. Frecuentemente se habla de la contradicción entre democracia, más cuando es participativa, y gobernabilidad. Una dictadura, la "mano dura", aparece superficialmente como fuerte presencia de un gobernante que impone gobernabilidad. Sin embargo, la represión, la dominación, la falta de libertad y de participación debilitan el poder (la *potentia*) y por lo tanto el gobernante pierde pie, no tiene apoyo, debe obligar a la obediencia contra las reivindicaciones populares. Aumentan los gastos del ejército, de la policía, de la burocracia. Por el contrario, el gobernante que sabe despertar la solidaridad, la responsabilidad, la participación simétrica de los oprimidos y excluidos, además de todos los ya integrados de la comunidad política, hace más gobernable su actuación. Gobernabilidad y participación simétrica de los afectados, en todos los niveles, van de la mano.

[20.33] En la medida en que las exigencias materiales indicadas se cumplan, junto a una participación simétrica creciente (lo que da más legitimidad, pero al mismo tiempo mayor complejidad al sistema político), y a una inteligente factibilidad técnica (lo que nos abre a una nueva edad de la política en todos los niveles de las mediaciones estatales, pudiéndose usar la comunicación satelital y la informática por parte de los movimientos populares y los ciudadanos) se crea una cultura política donde los representantes pueden proclamar una cierta *pretensión política crítica de justicia*.

9 Amartya Sen, 1998.

[20.34] Llamo "pretensión política *crítica* de justicia" a lo que en la ética denominamos "pretensión crítica de bondad".[1] El sujeto práctico (ético, político, económico, pedagógico, sexual, etc.) para poder tener "pretensión", significa que es capaz de defender en público las razones que se formuló para realizar una acción. Esas razones deben cumplir con las condiciones materiales (de la vida), formales (de validez o legitimidad) y de factibilidad (que sean posibles física, técnica, económicamente, etc.). Si se cumplen dichas condiciones puede decirse que el "acto es bueno". Pero entre "bueno" y "pretensión de bondad" hay mucho trecho. Ser "bueno" —en sentido pleno— es imposible para la finitud humana. Por ello, lo más que se puede es enunciar: "Creo que honestamente he cumplido las condiciones (las tres indicadas) éticas y por lo tanto tengo *pretensión de bondad"*. Tener "pretensión" no es "ser" (bueno). El que tiene honesta *pretensión* de bondad sabe que su acto imperfecto inevitablemente tendrá efectos *negativos*. Pero como tiene "honesta pretensión" no tendrá dificultad en aceptar la responsabilidad del efecto negativo (un error práctico, por otra parte siempre posible teniendo en cuenta la finitud humana), y estará preparado para *corregirlo* de inmediato (teniendo como criterio correctivo los mismos principios que fijan las condiciones indicadas).

[20.35] Por ello el ciudadano, el político representante, puede tener, en el mejor de los casos ante sus acciones y en el cumplimiento del ejercicio delegado del poder, "pretensión *crítico*[2]-política de justicia". El que cumple el noble oficio de la política debe preocuparse de poder tener siempre esta "honesta pretensión". Lo cual no significa, porque es imposible empíricamente, no cometer errores, efectos negativos, pero deberían ser no-intencionales; y,

1 Véase Dussel, 2001, pp.145ss.

2 Lo de "crítico" es lo propio del momento en el que el político ha perdido la ingenuidad de pensar que el sistema vigente, por ser vigente, es ya justo. Visto el sistema desde sus oprimidos y excluidos, el político cobra conciencia "crítica" deconstructiva y se presta a transformar lo que sea necesario. Es una "pretensión crítica y política de justicia". Justicia material, formal y de factibilidad (en un sentido aún más amplio que el indicado por A. MacIntyre, 1988).

además, inmediatamente de descubiertos (casi siempre gracias a sus enemigos), debe emprender la tarea normativa (ética dirán otros) de *corregir* el error.

[20.36] El "justo", el político honesto, que seriamente tiene continuamente "pretensión *crítico*-política de justicia", que intenta obrar lo que *debe* normativamente como hábito político, sabe perfectamente reconocer el efecto negativo *no-intencional* de sus actos. Podría decir: "En mi lugar ¿quien podría no cometer nunca ningún error?, es decir, *el que no tenga pecado que arroje la primera piedra"*. Pero este error concreto, no-intencional, que ha cometido, si lo reconoce y si lo corrige de inmediato, se *muestra* en esa misma corrección que el actor es justo y que *permanece* en una no interrumpida pretensión crítico-política de justicia.

[20.37] En esta *Tesis 20* sobre la factibilidad, queremos indicar que esta esfera de transformaciones posibles (incluyendo revoluciones)se encuentra dentro del ámbito estricto de alcanzar la *liberación* de un estado de cosas opresivo o excluyente. Por ello son transformaciones en la línea de una praxis de liberación. Es verdad que la Revolución burguesa hablaba de *libertad*. Es necesario ahora, subsumiéndola, referirse a la *liberación* (como en el pragmatismo norteamericano que no se habla de verdad sino de verifica-*ción*); así ahora no nos referimos a la libertad, sino a la libera-*ción* como proceso, como negación de un punto de partida, como una tensión hacia en el punto de llegada. Unido a los otros postulados de la Revolución burguesa que se enunciaban con la proclamación de "¡Igualdad, Fraternidad, Libertad!", debemos transformarlos en la rebelión de los pueblos oprimidos y excluidos de la periferia en sus luchas por la Segunda Emancipación, en el nuevo postulado: "¡Alteridad, Solidaridad, Liberación!"

[20.38] Todo lo dicho habría que enmarcarlo dentro de un espíritu de unidad latinoamericana (que superará para siempre la OEA, organización geopolítica de dominación norteamericana), integración que ya ha comenzado con la firma del tratado de la Comunidad de los pueblos latinoamericanos del 8 de diciembre de 2004 en el Cusco. El destino de los Estados nacionales debe ser hoy integrado

a conjuntos confederados como el logrado en el *Tratado constitucional* de la Unidad Europea.[3] Europa es un ejemplo político en este plano para nuestro continente cultural y político, el cual se anticipa por la existencia del Mercosur y los movimientos de integración en Sudamérica, y al que México, Centroamérica y el Caribe deberían sumarse próximamente, dando la espalda a los tratados con el imperio del Norte, el que solamente piensa en sus intereses y para nada en los de los otros participantes.

3 Véase la publicación *Tratado por el que se establece una Constitución para Europa,* Madrid, Biblioteca Nueva, Real Instituto Elcano, 2004. No me estoy refiriendo al uso que las transnacionales hacen de esta confederación en contra de los logros alcanzados por las luchas sociales de más de dos siglos.

Bibliografía citada

Agamben, Giorgio, 2003, *Stato di eccezione,* Turín, Bollati Boringhieri.

Amin, Samir, 1974, *El desarrollo desigual,* Barcelona, Fontanella.

Arendt, Hannah, 1988, *Sobre la revolución,* Madrid, Alianza.

________________, 1998, *La condición humana,* Buenos Aires, Paidós.

Bloch, Ernst, 1977, *El principio esperanza,* Madrid, Aguilar, vol. 1-3.

Bourdieu, Pierre, 1984, "Champ", artículo en *Questions de Sociologie,* París, Minuit.

________________, 1989, *L'ontologie politique de Martin Heidegger,* París, Minuit.

________________, 1990, "The uses of people", en *In Other Words*, Cambridge, Polity Press.

________________, 1992, *Les Régles de l'Art. Genèse et structure du champ littéraire,* París, Minuit.

Castells, Manuel, 2000, *La era de la información,* México, Siglo XXI, vol. 1-3.

Castro, Fidel, 1975, *La revolución cubana,* México, Era.

Clausewitz, Karl von, 1999, *De la guerra,* México, Colofón.

Cohen, Hermann, 1919, R*eligion der Vernunft aus den Quellen des Judentums,* Darmstadt, Melzer Verlag.

Coraggio, José Luis, 2004, *La gente o el capital. Desarrollo local y economía del trabajo,* Buenos Aires, Espacio Editorial.

Derrida, Jacques, 1994, Politiques de l´amitié, Galilée, París (trad. esp. Políticas de la amistad, Madrid, Trotta, 1998).

De Sousa Santos, Boaventura, 2005, *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política.* Madrid, Trotta.

Dussel, Enrique, puede consultarse sus obras por internet en <www. clacso.org> (Biblioteca virtual, Sala de lectura).

________________, 1977, *Filosofía de la liberación,* México, Edicoil.

________________, 1985, *La producción teórica de Marx.* Una introducción a los Grundrisse, México, Siglo XXI.

________________, 1988, *Hacia un Marx desconocido,* México, Siglo XXI.

________________, 1990, *El último Marx,* México, Siglo XXI.

________________*, 1993*, *Las metáforas teológicas de Marx,* Estella (España), Verbo Divino.

________________, 1998, *Etica de la liberación,* Madrid, Trotta.

________________ 2001, *Hacia una filosofía política crítica,* Bilbao, Desclée de Brouwer.

________________, 2007, *Política de la liberación*, Madrid, Trotta (por publicar).

Fichte, Johan Gottlieb 1991, *El Estado comercial cerrado,* Madrid, Tecnos.

Florescano, Enrique, 2004, *Historia de las historias de la nación mexicana*, México, Taurus.

Gramsci, Antonio, 1975*, Quaderni del Carcere,* V. Gerratana (Ed.), Turín, Einaudi Editore, vol. 1-4.

Hardt, Michael-Antonio Negri, 2004, *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio,* Barcelona, Random House, Mondadori (original ing. Multitude, Nueva York, The Penguin Press, 2004).

Hegel, 1971, *Werke in zwanzig Bände. Theorie Werkausgabe,* Frankfurt, Suhrkamp, vol. 1-20 (-1979).

Hinkelammert, Franz, 1984, *Crítica de la razón utópica,* San José (Costa Rica), DEI.

Hinkelammert, F.-U. Duchrow, 2004, *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad,* México, Dríada.

Hinkelammert, F.-H. Mora, 2005, *Hacia una economía para la vida,* San José (C. Rica), DEI.

Horkheimer, Max, 1973, *Teoría crítica,* Barcelona, Barral.

Laclau, Ernesto, 2005, *La razón populista,* México, FCE.

Lenkersdorf, Carlos, 2002, *Filosofar en clave tojolabal,* México, Miguel Ángel Porrúa.

Levinas, Emmanuel, 1977, *Totalidad e infinito,* Salamanca, Sígueme.

Levinas, E., 1987, *De otro modo de ser o más allá de la esencia,* Salamanca, Sígueme.

Luhmann, Niklas, 1995, *Poder,* Barcelona, Anthropos.

_________________, 2000, *Die Politik der Gesellschaft,* Frankfurt, Suhrkamp.

Luxemburg, Rosa, 1966, *Politische Schriften,* Nördlingen, Europäische Verlagsanstalt, vol. 1-3 (-1968) (del vol. 1: trad. esp. *Reforma o revolución,* México, Grijalbo, 1967).

MacIntyre, Alasdair, 1988, *Whose Justice? Which Rationality?,* Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame.

Marx, Karl, 1956, *Marx-Engels Werke (MEW)*, Berlín, Dietz, vol. 1ss (1956ss) (trad. esp. *Obras fundamentales (OF)*, México, FCE, vol. 1ss (1982ss); Manuscritos [del 44]: *economía y filosofía,* Madrid, Alianza, 1968; *La ideología alemana,* Barcelona, Grijalbo, 1970, con las *Tesis sobre Feuerbach,* en pp. 665-668; *Manifiesto del Partido Comunista,* Buenos Aires, Editorial Claridad, 1967).

___________, 1975, *Karl Marx-Friedrich Engels Gesamtausgabe* (*MEGA*), Berlín, Dietz, dividida en cuatro secciones, siendo la sección II la dedicada a los textos de las cuatro redacciones de *El capital* (véase Dussel, 1985, 1988 y 1990). En español *El capital*, México, Siglo XXI, vol. I/1 (1975)-III/8 (1981).

___________, *1980, Teorías sobre la plusvalía,* 3 t., México, FCE.

Meadows, Donella y Dennis, *et al.*, 1972, *Los límites del crecimiento,* México, FCE.

Moliner, María, 1992, *Diccionario del uso del español,* Madrid, Gredos, vol. 1-2.

Razeto Migliaro, Luis, 1982, *Empresas de trabajadores y economía de mercado*, Santiago (Chile), PET, vol. 1.

Razeto M., L., 1985, E*conomía de solidaridad y mercado democrático,* Santiago (Chile), Programa de Economía del Trabajo (PET), vol. 2-3.

Rousseau, Jean-Jacques, 1963, *Du contrat social,* París, Union Générale d' Éditions.

Schmitt, Carl, 1998, *La defensa de la Constitución,* Madrid, Tecnos.

Sen, Amartya, 1998, *Bienestar, justicia y mercado,* Barcelona, Paidós.

Sunzi, 2001, *El arte de la guerra. Sunzi,* Albert Galvany (Ed.), Madrid, Trotta.

Walzer, Michael, 1985, *Exodus and Revolution,* BasicBooks, Harper Collins Publishers (USA).

Weber, Max, 1944, *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México, FCE.

Índice de materias

Las referencias indican los parágrafos cuyos números entre corchetes [ ] aparecen al margen izquierdo en el texto. La flechita → indica que puede uno dirigirse al tema indicado. La abreviación esq. indica un "esquema" en el texto.

absolutización (→fetichismo)
-de la voluntad 5.11-5.12
acción estratégica, esq.1.1, 6.01, 6, 15-16 (→praxis)
-dominadora 5.16
-hegemónica 5.16
actor, esq. 1.2, 1.29
Agamben, G., 7.34, 9.31, 12.34, 12.35
alienación del poder 3.3
Allende, S. 4.14, 17.22
Almagro 15.11
altepetl azteca 11.23
alteridad 19.14 (→ exterioridad)
Althusser, L., 1.29
amaq' maya 11.23
Amin, S. 8.34 (nota 2)
amigos 6.17 (→enemigos)
analogía, esq. 9.1, 9.14ss, esq.11.1
-*hegemón* analógico 11.31
anarquismo, esq. 10.2 (→Bakunin)
Apel, K.O. 8.11, 0.13, 12.23
aplicación de principios 10.21
Arbenz, J., 6.23
Arendt, H. 2.24, 6.24, 19.38
auctoritas, esq. 2.1
autonomía de las comunidades indígenas 20.26
Bartolomé de Las Casas 2.23
Bakunin, M. 4.25, 10.33, 20.11, 20.13

Baudrillard, J. 4.12
Benjamin, W. 12.32
Bloch, E. 15.14 (nota 4)
bloque histórico en el poder 6.3
bloque social de los oprimidos 11.3
Banco Mundial 5.31
Bolívar, S. 4.13
burocracias políticas 5.34
Bush, G. W. 5.22 (nota 11), 9.24 (nota 2)
campo político 1.2
-ecológico 7.25, 7.33, 18.1
-económico 7.25, 7.34, 18.2
-cultural 7.35, 7.35, 18.3
Cardenal, Ernesto 7.35
Cárdenas, L., 6.23, 11.34
Castells, Manuel 2.35
Castoriadis, C., 3.14
Castro, F. 3,14, 11.21, 15.19, 15.34
Chávez, H. 8.35 (nota 5), 15.34, 20.12
Che Guevara 3.14
clase política 15.32, 17.02
Clausewitz, K. von 14.24
civil, lo 7,13
civilización, nueva 18.15
coacción legítima 16.22, 16.23, esq. 16.1
codeterminación de los principios esq. 9.2
Cohen, H. 18.37
conatio 13.13
consenso 2.2, 6.21, 6.35, 10.2
-racional 2.2
-crítico 12.2, 12.31
-dominante 12.33
Constitución, esq. 8.1, 8.22, 19.33
-de Venezuela (1999) 8.22 (nota 2), 20.23
Coraggio, J. L., 18.25 (nota 20)

corporativismo como corrupción 5.36
corrupción política 1.1 (→ fetichismo, absolutización)
-como robo 5.33
-como mediocracia 8.37
-como gozo del ejercicio del poder 5.31
-como represión, debilitamiento
de la *potentia* 5.32
Cortés, H. 15.1, 18.34
crítica como transformación 11.01-11.02
Crusoe, R. 10.13
cultura 13.23, 18.3 (→ campo, esfera)
deconstrucción 11.02
delegación, delegar 4.21, 4.32
-poder delegado 3
demanda 6.23
democracia 8.13-814, 10.1-10.2 (→Esfera de legitimación)
-participativa 19.3, 20.21
-representativa 19.3
derechos humanos 8.22
-derecho natural 19.22-19.23, esq. 19.11
-nuevos derechos 19.2
-transformación del sistema del
derecho 19.2
derechos, nuevos 16.23
Derrida, J. 6.12, 7.36
deseo 7.24
disciplina 7.24
disenso 6.35
distinción (→ analogía)
dominación 5.22, 6.15-6.16, 6.36
ecología crítica 13.3, 13.32, 18.1
economía crítica 13.3, 13.33, 18.2
efectos negativos 10.33, 11.01-11.02, 18.1, 20.13 (→Transformación)
ejercicio delegado del poder (→ poder)
ejército defensivo 20.28

Elizondo, V. 16.32 (nota 2)
enemigos 6.1
Engels, F. 18.01
entropía institucional 17.1, 18.02
esferas institucionales (nivel B) 6.01,
7-8 (→instituciones políticas)
-esfera material 7, 7.25, 7.3, 18 (→instituciones de -)
-esfera de legitimación o democrática
7.25, 7.29, 19, 8.1-8.2
-de factibilidad 7.25, 8.3, 20 (→instituciones de -)
Espartaco 4.13
espontaneísmo 4.31
estado 20.1 (→sociedad. política)
-fetichismo 1.13
estado de derecho 12.34, 16.22, esq. 8.1
estado de excepción 12.34
estado de rebelión 12.34
estado liberal 7.24
-mínimo 7.31
estrategia 15.17
exterioridad 12.1
factibilidad 2.3, 8.3, 20
-del poder 2.3
-estratégico 2.33
Foucault, M. 4.25, 7.24
feminismo 6.22, 12.22
fetichismo 1.13, 1.14
-como inversión
-poder fetichizado
fetichización 3.33-3.34
-del poder 5.2
-derivaciones 5.3
Fichte, J. G. 9.32
Florescano, E. 8.34 (nota 4)
Fondo Monetario Internacional 5.31

Foro Social Mundial 6.22
fraternidad 6.17, 7.3, 7.37
Freud, S. 7.24
fuerza coercitiva 6.36
globalización 15.15
gobernabilidad 8.35, 20.3
Gramsci, A. 6.3, 7.14, 8.33, 11.32,
15.21, 16.11, 16.15, 20.22
guerra 1.28
-justa 16.21
Habermas, J. 8.11, 9.13, 10.24,
12.23, 14.13
Hayek, F. 18.21
Hegel 10.31
hegemón analógico esq. 11.1, 11.31
hegemonía 6.2, 6.35
-crisis de 16.1
-nueva 16.3
Heidegger, M. 18.37
Hidalgo, M. 4.13, 12.32, 14.34, 16.21
Hinkelammert, F. 10.31
hiperpotentia 11.33, 12, 16.31
Hitler, A. 5.32, 8.35 (nota 5)
Hobbes, Th. 2.23, 5.16, 9.31
Holocausto 12.23
Horkheimer, M. 8.31, 15.02, 15.19, 18.24
igualdad 8.23, 19.11
imposible, posible lógicamente 17.32
inclusión 14.13
información
-derecho a la información 19.4
-medios de comunicación para
intersubjetividad humana, 19.42
información veraz 19.4
instintos 7.24

institucionalización del poder (→*Potestas*)
instituciones de factibilidad 8.3
instituciones de legitimidad 8.1, 18
instituciones políticas 6.01, 7-8,
12.20, 17-20 (→ esferas, transformación)
intervención en el mercado 18.24
-en la cultura 18.32Juana de Arco 4.13
Josué 16.32
Kant, I. 5.21, 6.17, 8.14, 9.11, esq 10.1 (nota 2), 17.31
Kirchner, N. 15.15
Kondratieff, H. D., 17.15
Laclau, E. 11.14
Lenkersdorf, C. 11.23 (nota 8)
legitimación, sistema de legitimación (→ esfera de legitimación, principio democrático)
legitimidad crítica 12.2, 14.1, 16.23, 19
ley del talión 19.26
Leviatán, 5.22, 29.31
Levinas, E. 12.12, 14,1,16.23, 19
liberalismo 7.31, 11.11, 12.34
Locke, J. 2.25, 7.31
Lula da Silva, Luiz Inacio 15.34
Luxemburg, R. 10.33, 15.12, 15.19, 15.23, 17.21
mandar obedeciendo 4.35
Mariátegui, J. C. 11.22
mandar mandando 4.36, 5.15
Mao Tse-tung 11.32
Maquiavelo, N. 6.11, 10.31,
material, determinación 2.15, 7.25
-campo esq 7.1
Menem, C. 4.14, 5.31
Marx, K. 5.11ss, 10.31, 12.14, 13.12,
15.02, 18.14, 18.21, 19.38
marxismo occidental 7.32,
mayoría 10.21

Meadows, D. y D., 18.23
mediocracia 19.45
medios apropiados 15.19
mercado, equilibrio del 7.31
metrópoli colonial 10.26
minoría 10.21
modelos políticos 15.17.34
modernidad 18.31
Moisés 11.21, 12.32, 16.32.
Morales, Evo 1.29, 3.14, 7.35,
15.11,15.34, 16.32, 18.34, 20.12
Moro, Th. esq 10.1 (nota 4)
movimientos sociales 6.22, 11.1,
15.2, 16.33 (→ Hegemonía, antihegemonía)
-diferenciales 6.22
mundo 1.23, esq. 1.1, 1.25
Napoleón B. 14.24
Nasser, G. A. 6.23
necesidades 11.13, 6.23
negatividades, negación 1.13, 11.12, 13.12
Negri, A. 3.15, 11.25, 12.31, 20.13
(nota 29)
niveles A, B y C de la política 6.01, 7.01
-nivel A 6
-nivel B 7-8
-nivel C 9-10
nodos 1.23, 2.35
normativo, lo 8.14 (→ principios políticos)
Nozick, R. 7.31, 10.33, 20.13
núcleo ético-mítico 7.35
ob-ediencia 4.2
orden vigente (→1.1-10.34)
-nuevo 16.32
opinión pública 8.37, 19.41
organización 5.2

paradigmas políticos 15.15, 17.34
participación 2.22, 10.15, 19.3 (→ poder ciudadano)
partidos políticos 5.35, 15.3, 16.33 19.33
paz perpetua 6.17, 19.1
Perón, J. D. 6.23, 11.34
Pinochet, A. 4.14, 5.32
Pizarro 15.11
plebs 11.24, 16.14 (→ pueblo)
poder político (→ *potentia, potestas, hiperpotentia,* fetichismo)
-de la comunidad política 1.14 (→ *potentia*)
-como dominación 2.34, 4.22
-como ejercicio delegado 3.32 (→ *potestas*)
-obediencial, esq. 2.1, 4, 4.2, 6.35
-fetichizado 1.15, 6.35
-instituyente 1.11
-constituyente, esq. 8.1
poderes del Estado, esq. 8.1, 8.22
-legislativo 8.22
-judicial 8.22, 19.25
-ejecutivo 8.22
-ciudadano 8.22, 19.34-19.36, 20.23, 20.24
-electoral 8.22, 20.25
política, la 1.01
-como profesión 4.1
-como vocación 4.1
político, lo 1-01
popular 11.33
populismo 6.23, 11.34
populus 11.24, 16.14 (→ pueblo)
postulados políticos 6.17, esq 10.1, 15.14, 17.3, 18.11
potencial estratégico (shi) 6.13, 6.14
potentia 2, 3, 5.12
-objetivación 3.3
potestas, esq. 2.1, 3, 5.12, esq. 15.1 (→ poder político, fetichización, poder obediencial)

-poder para-sí 3.14
-ejercicio delegado 3.2
-como objetivación 3.3
praxis de liberación 12.36, 15, 16.2
-crítica 15.13
-antihegemónica 116
pretensión política de justicia 14.3, 20.34-20.36
príncipe, El 10.31, 14.21
principios políticos normativos (→ nivel C) 6.01, 9-10. 9.14, 17.33
-éticos, esq. 9.1, esq. 10.1
-económicos 9.1
-políticos 9.1
-implícitos 9.21
-material 9.2, 9.3
-formal, de legitimidad o democrático 9.2, 10.1, 10.2
-mutua determinación de los
principios 9.24 (sin última instancia)
-aplicación 10.21
principios políticos críticos o normativos
de liberación 13-14, 13.01, 13.1
-material crítico 13.2-13.3
-formal o de legitimidad crítico 14.1
-estratégico crítico 14.2
privado, lo 1.3
procedimental 8.14
proyecto político 15.16
prudencia 10.21, 10.24, 19.43
público, lo 1.3
pueblo 11.11, 11.2, esq. 12.1, 12.24
Rawls, J. 8.36
Razeto, L. 18.25 (nota 20)
reforma 17.2, esq. 17.1, 17.21, 17.26
Reino de la Libertad 18.2
reivindicación 6.23, 7.36 (→ pueblo)
-hegemónica (11.13

-diferencial, esq. 11.1
representación 4.3, 15.24 (→participación)
representar 4.32
revolución 17.2, esq. 17.1, 17.27
-cultural 7.35, 18.34
-cubana 17.27
-sandinista 7.35, 15.24
-zapatista 7.35, 15.24 (→ poder obediencial)
-bolivariana 1.29 (→ poder ciudadano)
-burguesa 17.27
-socialista 17.27
Ricoeur, P. 7.35
Rousseau, J. J. 9.31, 10.12
Rúa, F. de la 12.35
Rumsfeld, D. 11.34
sandinismo 15.24, 15.36, 17.22
Salinas, C. 4.14, 5.31
satisfacción 7.24 (→ reivindicaciones, necesidades)
Schmitt, C. 6.17, 7.35, 12.34
Sen, Amartya 20.31 (nota 4)
servicio 4.3 (→ poder obediencial)
simetría 2.22 (→ consenso, participación)
-democrática 10.15
similitud (→ analogía)
sistema capitalista 7.34
sistema de derecho 8.2, esq. 8.1, 16.23 (→ esfera de legitimación)
-nuevos sistema 19.14
sistema político, esq. 10.1, 17.27. 20.32
socialismo real 5.22
sistema 1.23, esq. 1.1
social, lo 6.22, 7.12
sociedad civil 6.22, 7.14, 8.33, 11.32, 20.25
sociedad política 7.14, 8.34 11.32, 16.22 (→ estado)
solidaridad 18.36, 19.14
Soros, G. 18.25

Souza, B. de 11.15
Spinoza, B. 3.15, 9.31
subsunción analógica (→ analogía)
sujeto 1.23, 1.3
Sukarno 6.23
Sunzi 6.13
transformación 17.2
acción transformativa 15-16
principios 13-14
instituciones 17-20
validez (→ esfera de legitimación,
democracia, principio formal)
Vargas, G. 6.23, 11.34
Vázquez, Tabaré 15.34
víctimas 11.02, 13.11 (→ efectos negativos)
-oprimidos 11.02
-excluidos 112.02
vida 7.33, 9.31-9.33, 10.31 (→ principio material, esfera material)
violencia 16.23, esq. 16.1
vocación política 4.14
voluntad-de-poder 5.31
voluntad-de-vivir 2.1, 12.1, 15... 22
voluntad fetichizada 5.11ss
Walzer, M. 15.35
Wallerstein, I. 19.43
Washington, G. 4.13, 16.21
Weber, M. 2.34, 5.15, 6.15, 8.31,
10.33 (nota 12), 14.11
Utopía, esq. 10.1, 15.14
Young, Iris 14.13
Zapata, E. 13.02
zapatismo 15.11 (→ mandar)
Zedillo, E. 18.34

Índice de esquemas

Esquema 1.1 Diversa extensión de las categorías 17

Esquema 1.2 El sujeto (s) es actor en diversos campos 19

Esquema 2.1 De la *potentia* a la *potestas* 30

Esquema 6.1 Los tres niveles de lo político, y las tres esferas de lo institucional o normativo 54

Esquema 7.1 Campos materiales que cruzan el campo político 65

Esquema 8.1 Algunos aspectos de la institucionalidad del Estado con respecto a la esfera formal 71

Esquema 9.1 Subsunción analógica de los principios éticos en el campo político 78

Esquema 9.2 Mutua codeterminación de los principios políticos 80

Esquema 10.1 Diversos grados lógicos de abstracción y de aplicación de los principios, momentos teleológicos y acciones, y sus efectos desde un orden político dado 86

Esquema 10.2 Tres tipos de "posibles" políticos 92

Esquema 11.1 Proceso de constitución del hegemón analógico a partir de las reivindicaciones distintivas 100

Esquema 12.1 Totalidad, exterioridad, pueblo 106

Esquema 15.1 Praxis de liberación y transformación institucional 123

Esquema 16.1 Coacción legítima y violencia 136

Esquema 17.1 Reforma, transformación y revolución 142

Esquema 19.1 Derecho natural, derecho vigente y lucha por los nuevos derechos 162

Esquema 19.2 Mutua determinación institucional de la representación y la participación 167

Índice

Palabras preliminares 7

Introducción 11

Tesis 1 La corrupción de lo político. El "campo político". Lo público y lo privado 13

PRIMERA PARTE El orden político vigente 23

Tesis 2 El poder político de la comunidad como *potentia* 25
Tesis 3 El poder institucional como *potestas* 31
Tesis 4 El poder *obediencial* 37
Tesis 5 Fetichización del poder 43
Tesis 6 La acción política estratégica 53
Tesis 7 Necesidad de las instituciones políticas y la esfera material (ecológico, económico, cultural). Fraternidad 61
Tesis 8 Las instituciones de las esferas de la legitimidad democrática y de la factibilidad. Igualdad y libertad. La gobernabilidad 69
Tesis 9 La ética y los principios normativos políticos implícitos. El principio material de la política 77
Tesis 10 Los principios normativos políticos formal-democrático y de factibilidad 85

SEGUNDA PARTE La transformación crítica de lo político: Hacia el nuevo orden político 95

Tesis 11 El pueblo. Lo popular y el "populismo" 97
Tesis 12 El poder liberador del pueblo como *hiperpotentia* y el "estado de rebelión" 105
Tesis 13 Los principios políticos de liberación. El principio crítico de la esfera material 111
Tesis 14 Los principios crítico-democráticos y de transformación estratégica 117

Tesis 15 Praxis de liberación de los movimientos sociales y políticos 123
Tesis 16 Praxis de liberación y construcción de nueva hegemonía 133
Tesis 17 Transformación de las instituciones políticas Reforma,transformación, revolución. Los postulados políticos 139
Tesis 18 Transformación de las instituciones de la esfera material. La "vida perpetua" y la Solidaridad 147
Tesis 19 Transformación de las instituciones de la esfera de la legitimidad democrática. Irrupción de los nuevos derechos. La "paz perpetua" y la alteridad 159
Tesis 20 Transformación de las instituciones de la esfera de la factibilidad. ¿Disolución del Estado? Liberación 171

Bibliografía citada 181
Índice de materias 185
Índice de esquemas 197

20 tesis de política
digital
Fundación Editorial El perro y la rana
en el mes de junio de 2024
República Bolivariana de Venezuela

[2022 - 2030]



El presente libro, señala Dussel, “va ridirigo primeramente a los jóvenes, a los que deben comprender que el noble oficio de la política es una tarea patriótica, comunitaria, apasionante”. Se escribió bajo la convicción d que la izquierda exige una completa renovación ética, teórica y práctica, y en el contexto del llamado resurgimiento de los g obiernos progresistas en Nuestra América. Las 20 tesis que desarrolla tienen por finalidad plantear una nueva manera de comprender y practicar lo político desde fundamentos renovados y con la esperanza de que contribuyan a la necesaria transformación global que requiere nuestro planeta.

Enrique Dussel (Argentina, 1934 - México, 2023). Doctor en Filosofía (Universidad Complutense de Madrid, 1959) e Historia (La Sorbona, 1967). También estudió Teología e Historia (Instituto Católico, París, 1965). Exiliado en México desde 1975, se especializó en el análisis y la función de la política, la filosofía política y la ética. Entre sus obras más reconocidas se encuentran: *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973); *Ética comunitaria* (1986); *El último Marx* (1990); *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación* (1994) *y Hacia una filosofía política crítica (2001).*

IMPRESO EN TIEMPOS DE
GUERRA ECONÓMICA
CONTRA VENEZUELA

Gobierno Bolivariano de Venezuela | Ministerio del Poder Popular para la Cultura